

CHRISTUS und BUDDHA

Versuch einer christologischen Annäherung
zum Thema des interreligiösen Dialogs anhand des Johannes-
evangeliums und der Schriften des Zen-Meisters Dôgen

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
des
Fachbereichs Evangelische Theologie
der Johannes-Gutenberg-Universität
zu Mainz

Vorgelegt von
TAKESHI YASUI
aus Hiroshima/Japan

Mainz 1981



Digitized by the Internet Archive
in 2026

C H R I S T U S und B U D D H A

Versuch einer christologischen Annäherung zum Thema des
interreligiösen Dialogs anhand des Johannesevangeliums
und der Schriften des Zen-Meisters Dōgen

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
des
Fachbereichs Evangelische Theologie
der
Johannes Gutenberg-Universität
zu
Mainz

vorgelegt von
Takeshi Yasui
aus
Hiroshima/Japan

Mainz 1981



Dekan: Prof. Dr. Dr. Otto Böcher
Referent: Professor Dr. Werner Kohler
Korreferent: Professor Dr. Dietrich Ritschl, D.D.

Datum der mündlichen Prüfung: 23. Juni 1981

Inhaltsverzeichnis

Seite

O.	Einleitung	1
O.1.	Thema und Plan seiner Behandlung	1
O.2.	Bedingungen der Themabehandlung	7
O.3.	Zum Anliegen	9
1.	Relevanz und Identität in der Christologie:	10
	Eine christologische Vorbereitung des Dialogs	
1.1.	Das Problem des Synkretismus, die Frage der Identitätswahrung und der Ansatz für eine relevante Christologie	10
1.1.1.	Erstes Denkmodell: Das Problem des Synkretismus und der Verzicht auf den theologischen Dialog	11
1.1.2.	Ein zweites Denkmodell: Erfüllung und Aufhebung der Religionen durch das Christentum	12
1.1.3.	Skizze eines Ansatzes für den Dialog: Einheit der Universalität und der Relativität in der Christologie	17
1.1.3.1	Die Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Personaspekt in ein und derselben Person Jesu	18
1.1.3.2	Das Verhältnis des Menschen Jesus zum Christentum	19
1.1.3.3	Das Christentum und die Religionen	20
1.1.3.4.	Die Vereinbarkeit des universalen Geltungsanspruches des Christentums mit dem Bekennen der eigenen Relativität	21
1.1.4.	Eine Abgrenzung der relevanten Christologie gegen ein drittes Denkmodell: eine "relative" Christologie	23
1.1.5.	Zusammenfassung	26
1.2.	Entfaltung der relevanten Christologie im Kontext des christlich-zenbuddhistischen Dialogs	27

	<u>Seite</u>
1.2.1.	.28
Zur Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Natur innerhalb der Person-einheit Jesu Christi	
1.2.1.1	29
Eine Kritik an der Vernachlässigung der Unterscheidung bei einer Kreuzestheologie	
1.2.1.2.	31
Eine pneumatologische Begründung der Person-einheit Jesu Christi	
1.2.1.3	36
Die radikale Unterscheidung Takizawas in der pneumatologischen Begründung der Person-einheit Jesu Christi	
1.2.1.4.	40
Eine Kritik an der "Grundlegung" Waldenfels'	
1.2.2.	45
Das Verständnis der Schöpfung	
1.2.2.1	46
Die Schöpfung als Finsternis	
1.2.2.2.	53
Die Schöpfung als der Ort der Heilsoffenbarung	
1.2.3.	55
Kreuzestod Jesu als ein doppeltes Geschehen und Kreuzesnachfolge	
1.2.3.1.	55
Die Unterscheidung des geschichtlichen und des eschatologischen Aspektes	
1.2.3.2.	59
Pneumatologische Vermittlung der Einheit beider Aspekte	
1.2.3.3	62
Kreuzesnachfolge als ein Doppelbezug	
1.3.	64
Die Identitätswahrung in der relevanten Christologie und die Identität der Christen	
1.3.1	64
Die Identitätswahrung und die Sohneschristologie	
1.3.1.1	64
Zwei Thesen zu der relevanten Christologie	
1.3.1.2.	65
Zur ersten These	
1.3.1.3	70
Zur zweiten These	
1.3.2.	72
Die Identität der Christen und die Vereinbarkeit der Identität mit der Dialog-offenheit	
1.4.	74
Inhaltliche und methodische Präzisierung der Fragestellung	
1.4.1.	74
Präzisierung der Fragestellung	

	<u>Seite</u>
1.4.1.1.	Die Frage der Durchdringung der Christo- 75 logie und der Buddhologie
1.4.1.2.	Die Frage der Durchdringung des christli- 76 chen und des zenbuddhistischen Selbstver- ständnisses
1.4.2.	Zu den im Dialog heranzuziehenden Texten 77
1.4.3.	Hermeneutische Regel 80
1.4.4.	Das Vorgehen des Dialogs 81
2.	Deutung und Dialog 82
2.1.	Deutung A: Der Kreuzestod Jesu im Zu- 82 sammenhang mit seiner Auferstehung beim Johannesevangelium
2.1.1.	Deutung der "Abschiedsrede Jesu "(Kap.14) 83
2.1.1.1.	Die Einleitungssprüche (13,31-38) 84
2.1.1.2.	Die Bedeutung des Todes Jesu und die Mah- 88 nung zum Glauben (14,1-11)
2.1.1.3	Die Verheißungen für die Jesusgläubigen 91 (14,12-17)
2.1.1.4.	Das Wiederkommen Jesu. Lebens- und Liebes- 94 gemeinschaft mit Jesus und seinem Vater (14,18-24)
2.1.1.5.	Die Schlußworte der Abschiedsrede 97 (14,25-31)
2.1.2.	Deutung des Wortes des auferstandenen Jesus 99
2.1.2.1.	Die Worte Jesu an Maria (20,15-17) 99
2.1.2.2.	Die Worte Jesu an die Jünger (20,19-24) 100
2.1.2.3.	Die Worte Jesu an Tomas (20,24-29) 103
2.1.3.	Das Vorhandensein der einzelnen Komponente 103 der johanneischen Christologie
2.1.3.1.	Die Person des Gekreuzigten 104
2.1.3.2.	Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens und die 106 Nachfolge
2.1.3.3.	Die Nachfolge und die Welt 108
2.2.	Deutung B: Das Mitleiden des Bodhisattvas 110 beim Zen-Meister Dôgen
2.2.1.	Der Grundgedanke Dôgens und der Gesichts- 116 punkt für die Deutung der Bodhisattva-Lehre

	<u>Seite</u>
2.2.1.1.	Die Einheit aller Dinge mit dem Dharma und der eine wahre Mensch 116
2.2.1.2.	Die Selbstlosigkeit (muga) 115
2.2.1.3.	Der Weg und die Grenze der menschlichen Freiheit 117
2.2.1.4.	Das Verhältnis von Dôgens Grundgedanken zur Drei-Leiber-Lehre im Mahâyâna-Buddhis- mus und der Gesichtspunkt für die Deutung der Bodhisattva-Lehre 119
2.2.2.	Das Mitleiden des Bodhisattva 123
2.2.2.1.	Dôgens Definition der Bodhisattvagestalt 123
2.2.2.2.	Die Deutung der Person des Bodhisattvas - "Kannôdôkô (die Kommunikation)" 126
2.2.3.	Die Dôgensche Lehre vom Buddha-Śâkyamuni 133
2.3.	Ein Dialog: Versuch einer interreligiösen Existenz 136
2.3.1.	Jesus, der Gekreuzigte und der Bodhisattva, der mitleidet 136
2.3.1.1.	Die Person 136
2.3.1.2.	Das Werk - der Kreuzestod und das Mitleiden 142
2.3.1.3.	Die Anerkennbarkeit des Wahrheitsanspruches des Bodhisattvas 146
2.3.2.	Die Nachfolge Jesu als eine interreligiöse Existenz 150
2.3.2.1.	Die Nachfolge Jesu und das Gebet 150
2.3.2.2.	Die Meditation des Bodhisattvas 153
2.3.2.3.	Das Verhältnis des Gebetes zur Zen-Medi- tation - eine Erweiterung des Horizontes des Nachfolgeverständnisses. 155
3.	Anmerkungen 157
4.	Literaturverzeichnis 216
5.	Anhang 235
	Übersetzung des Bandes "Genjôkôan" und Erläuterungen zu einigen wichtigen ja- panischen Worten

O. Einleitung

O.1. Thema und Plan seiner Behandlung

Die vorliegende Arbeit hat den Dialog zwischen dem Christentum und dem Zen-Buddhismus zum Thema. Der Inhalt des Dialoges und sein Vorgehen entscheiden sich daran, was man unter Dialog versteht. Verschiedene Religions-theologen haben bereits mehrfach versucht, den Dialogbegriff zu bestimmen. G. Goldammer¹ hat z.B. in einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung über den Dialog die Absicht, mit der Papst Paul VI den Dialogbegriff wieder verwendet hat, darin gesehen, "die Begegnung der Religionen ... auf ihr Zentrum hinzuführen: auf ein Sich-Treffen in den tiefsten Tiefen des Fragens, des Ringens und des Zerrissenseins um die Wahrheit".² Der Dialog darf nicht auf dem Niveau eines "bloßen Austausches freundlicher Courtoisien und allgemeiner Wohlwollensbekundungen"³ oder einer "erbaulichen Bezeugung gemeinsamer Frömmigkeit und christlicher Ethik und Caritas"⁴ bleiben. Im Dialog handelt es sich nicht primär um erbauliche Bezeugung, sondern vielmehr um die Frage nach der Wahrheit und daher um die Frage nach dem Heil. An diesem Dialogverständnis orientiert sich die vorliegende Arbeit. Nach diesem müssen die Dialogbeteiligten - wenn der Dialog in einer "idealen" Form geschehen soll - den Dialog "nicht aus dem Gefühl des ... Besitzens einer vollen und abgeschlossenen Wahrheit, sondern aus dem Warten auf das Erkennen von noch unerschlossenen Wahrheitstiefen und aus dem Suchen nach einem gemeinsamen Weg dazu"⁵ führen.

Um das Thema zu verdeutlichen, sei aus der Geschichte des Dialogs zwischen Christentum und Zen-Buddhismus nur der Name Wilhelm Gundert⁶ genannt als ein Beispiel der Dialogführer, die sich nicht damit begnügt haben, bloß phänomenologisch einige gemeinsame und unterschiedliche

Züge auf der ethischen und spirituellen Ebene herauszuarbeiten, sondern sich vielmehr auf die Fragen nach der Wahrheit und dem Heil eingelassen haben. Dabei hat Gundert im Zen-Buddhismus ein volles Wahrheits- und Heilselement erkannt. In einem Beitrag zu "Koza-Zen (Zen-Lektüre)"⁷ hat Gundert seine innere Beziehung zum Zen-Buddhismus beschrieben. Aus diesem Bericht⁸ möchte ich folgende fünf Punkte herausheben.

(1) Gundert hat die Wahrheitsfrage nicht nur in Bezug auf Ethik und Anthropologie gestellt, sondern auch auf die Mitte der beiden Religionen, auf die Christologie und die Buddhologie. Wie sich die Person Jesu Christi zur Person Buddhas verhält, interessierte Gundert. Er hat zwar keine Religionstheologie entwickelt, aber er hat mit einem möglichen "Mythos" gerechnet, in dem Jesus Christus und Buddha sich in einer geistigen Person miteinander decken könnten.⁹

(2) Gundert ist nicht zu einem Buddhisten geworden, sondern er ist ein Christ geblieben.¹⁰ Aber er brauchte den Zen-Buddhismus, um ein guter Christ zu werden. Der Dialog mit dem Zen-Buddhismus und sein Studium haben Gundert dazu verholfen, die in seinem eigenen geistigen Erbe verborgenen Schätze wieder zu finden.¹¹

(3) Gundert hat aber auch sagen können, daß er die Bibel studiere, um ein guter Buddhist zu werden.¹² D.h. er konnte seine Identität als ein Christ relativieren. Das Ernstnehmen eigener christlicher Identität und ihre Relativierung waren bei ihm zu einer Einheit verbunden. Er hat zwar seine christliche Identität ernstgenommen, hat sich aber nicht ängstlich an sie geklammert. Er konnte auch in der Fremde mit sich selbst identisch sein.¹³

(4) So hat in der interreligiösen Existenz Gunderts eine Art der Durchdringung beider Religionen stattgefunden, sowohl hinsichtlich ihrer zentralen Gestalten als auch hinsichtlich ihrer Selbstverständnisse.

(5) Diese Durchdringung hat aber nichts mit Gleichmacherei der beiden Religionen zu tun. Im Gegenteil fordert Gundert, daß der zukünftige Dialog zwischen beiden Religionen ihre Besonderheiten ernstnimmt und sogar betont. Die Durchdringung schließt nach Gundert die Konkurrenz keineswegs aus.¹⁴

Die von Gundert praktizierte interreligiöse Durchdringung entspricht zwar genau dem bereits erwähnten Ideal des interreligiösen Dialogs, aber sie kann in der gegenwärtigen deutschen protestantischen Religionstheologie kaum eine Anerkennung erhoffen. Diese scheint das Gundertsche Dialogmodell zu bestreiten und es als ein unmögliches Unternehmen zu beurteilen. Die opinio communis stellt P. Knitter¹⁵ folgendermaßen dar:

- In their (der heutigen deutschsprachigen protestantischen Religionstheologen) attempts to come to a theology of religions, they all hold to what we may call some form of revelation within them, even though many rule out or avoid such terminology (Fritzsche, Ratschow). For all of them, God is somehow present in the religion - in a God-inspired "Fragen nach Gott" (Fritzsche) in his "Hervortreten" (Ratschow), in the divine "Wirklichkeit" (Pannenberg), in a "Strahl gottheitlicher Glorie" (P. Brunner), in the activity of the "Schöpfer" (Kimme), as an "ontological thirst" (Dantine), as a "Bezogenheit auf Gott" (Beyerhaus). And this divine presence or revelation must have a definite meaning within a theology of the religions.

- Yet in all these cases, in explicit or implicit reference to the doctrine of justification or to the unique salvific role of Christ there is a negative attitude concerning the possibility of salvation in or through the religions:

- either salvation is expressly ruled out and the religions are considered to be works of sin and attempts at self-redemption (Fritzsche, P. Brunner, Krimme, Rosenkranz, Holsten, Beyerhaus);
- or without expressly condemning the religions, it is implied that they cannot find salvation insofar as they do not understand the "sola fide" or cannot find satisfying answers (Ratschow, Pannenberg, Trillhaas, Böld, Dantine, Mann (in early stage), Vicedom);
- or the question of possible salvation through the religions is passed over or not given a clear answer (Gensichen, Bürkle).
- The result of this express or indirect denial of the possibility of salvation within the religions is that the revelation or presence of God within the religions is either
 - practically denied: the possibility of knowing God never becomes an actuality, or the "true" God is never known.
 - severely limited: the non-Christian always misuses this revelation and thus renders it ineffective; or its true contents can be known only "von Christus her"; or it remains in the realm of searching and questioning and can never find any satisfying answers.¹⁶

Nachdem Paul Knitter so die negative Stellungnahme der Religionstheologen gegenüber den Religionen in Bezug auf die Offenbarung Gottes und die Heilsmöglichkeit in ihnen beschrieben hat, stellt er folgendes als die gemeinsame Meinung heraus:

- The religions are to be interpreted within the categories of the Law: they can prepare the non-Christians for Christ but they can never be instruments in bringing them Christ und his salvation.
- Their positive elements of their "truth" amount to only a searching and questioning but never to a finding of God (i.e. salvation).

- Their role of preparing for Christ is therefore basically a negative one: they reveal man's need, his searching, and his sinfulness.
- In our dialogue with the religions we must insist that only we who have Christ have the real answers - i.e. answers which bring salvation.¹⁷

Haben die Religionstheologen mit ihrer dogmatischen Behauptung Recht, daß das Christentum allein im Besitz des Heils ist? Oder liegt die Wahrheit in der Gundertschen Suche eines gemeinsamen Weges durch gegenseitige Durchdringung? Die vorliegende Arbeit wird diese Alternative untersuchen und einen Lösungsversuch zur Diskussion stellen, der die Gundertsche Suche nach einem gemeinsamen Weg aufnimmt und weiterführt. Methodisch möchte ich die genannte Frage folgendermaßen behandeln. Ich konkretisiere erstens das genannte Dialogmodell christologisch, wobei ich mich zunächst mit den allgemeinen Diskussionen zum interreligiösen Dialog auseinandersetze und auf hypothetische Weise verdeutliche, wie eine dialogrelevante Christologie beschaffen sein soll. Hier wird eine dialogrelevante Christologie ansatzweise postuliert (1.1.). Es wird dabei deutlich, daß die Frage nach der Dialogmöglichkeit sich in der Frage nach der Personeneinheit Jesu Christi zuspitzt. Zweitens diskutiere ich die Frage der Personeneinheit Jesu Christi speziell im Kontext des christlich-buddhistischen Dialogs (1.2.). So wird die vorliegende Arbeit auch zugleich in diesem Kontext geortet. Drittens stelle ich fest, daß die hypothetische, dialogrelevante Christologie keine Erfindung ist, sondern in der biblischen Tradition fundiert ist. D.h. sie erweist sich hier auch als ntl-theologisch begründet (1.3.1). Zugleich verdeutliche ich, daß die christliche Identität, bzw. das christliche Selbstverständnis mit der Offenheit und Bereitschaft zum Dialog vereinbar ist (1.3.2.). Im Zusammenhang mit diesen drei Schritten bestimme ich viertens noch präziser die Fragestellung sowohl in Bezug auf die gegenseitige Durchdringung der Christologie und der

Buddhologie als auch in Bezug auf die gegenseitige Durchdringung der christlichen und buddhistischen Selbstverständnisse (1.4.1). Zugleich bestimme ich hier die im Dialog heranzuziehenden Texte (1.4.2.). In Rücksicht auf die Entwicklung der Christologie im NT wähle ich das Johannesevangelium. Von Seiten des Zen-Buddhismus kommen m.M.n. die Schriften des Zen-Meisters Dōgen¹⁸ besonders in Frage. Fünftens überlege ich von der christologischen Sicht her die hermeneutische Regel für die Textdeutung (1.4.3) und dann das Vorgehen des Dialogs (1.4.4). Der Dialog ist damit christologisch vorbereitet worden (1. Teil). Im sechsten Schritt versuche ich durch die Deutung der johanneischen Texte zu zeigen, daß die Texte alle Elemente der dialogrelevanten Christologie enthalten. Hier wird der dritte Schritt konkretisiert, d.h. durch die konkreten Texte anschaulich gemacht (2.1). Diese Textdeutung bietet später das konkrete Material für den Dialog und begründet das Dialogvorgehen. Siebtens beschreibe ich zunächst den Grundgedanken Dōgens und stelle seine innere Beziehung zur mahāyānischen Dreileiber-Lehre her (2.2.1). Sodann stelle ich die Dōgensche Bodhisattva-Lehre (2.2.2) und seine Lehre vom Buddha-Śākyamuni (2.2.3) dar. Nach dieser Johannes- und Dōgen-deutung versuche ich achtens einen Dialog zu führen. Ich arbeite zunächst die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen Jesus Christus und dem Bodhisattva heraus, und dies einmal im Blick auf ihre Person, sodann auf ihr Werk (2.3.1). Dann versuche ich die Anerkennbarkeit des Wahrheits- und Heilsanspruches des Bodhisattva festzustellen (2.3.2). Danach vergleiche ich die christliche und buddhistische Spiritualität, nämlich das Gebet als Christusnachfolge und die Zen-Meditation, wobei ich mich auch auf die Frage besinne, was der Zen-Buddhismus mit seinen Besonderheiten zum christlichen Glauben beiträgt (2.3.3). So komme ich zur Schlußfolgerung, daß die Gundertsche interreligiöse Existenz vollziehbar ist.

O.2 Bedingungen der Themabehandlung

Den am christlich-buddhistischen Dialog beteiligten ^{Christen} ist die Erkenntnis gemeinsam, daß Kreuz und Kreuzesnachfolge die Mitte der Diskussion bilden sollen.¹⁹ Ich schließe mich auch dieser Erkenntnis an. So behandle ich das oben genannte Hauptthema im Rahmen dieser Erkenntnis, und dies sowohl auf der rein systematisch-theologischen Ebene (1.2.) als auf der Ebene der Textdeutung (2.1). Die Frage ist aber die, ob man eine Verbindung mit dem Zen-Buddhismus herstellen kann, wenn man dieses Thema in die Mitte rückt. Es gibt zwei Stellungnahmen zu dieser Frage. Einige meinen, daß Kreuz und Kreuzesnachfolge gar nichts mit dem Ideal östlicher Religionen überhaupt und also auch mit dem Zen-Buddhismus zu tun haben.²⁰ Die Anderen, wie z.B. Waldenfels, meinen, daß Kreuz und Kreuzesnachfolge mit dem Zen-Buddhismus zu tun haben, weil man feststellen kann, daß dort auch "das Element des Kenotischen, der Selbstverleugnung, der Armut, der 'Reinheit des Geistes', der Fremde uä. eine Rolle spielt".²¹ Dabei berufen sie sich auf das "Mitleiden" des Bodhisattva. In welchem Sinne ist die Beziehung des Gekreuzigten und der Kreuzesnachfolger auf den mitleidenden Bodhisattva vorhanden? Sie scheinen die Deckung der beiden auf der Ebene der phänomenologischen Ähnlichkeit in der Haltung der "Selbstloslassung" zu finden. Ihre Theologie erlaubt nicht, wie ich später feststelle (1.2), die Deckung auf der Wahrheitsebene zu suchen. Darum geht es aber in der vorliegenden Arbeit.

Außer diesem kreuzestheologischen Rahmen hat die Themabehandlung auch eine methodische Bedingung. Ich gehe, wie oben angedeutet wurde, so vor, daß ich zuerst nach der dialog-relevanten Christologie frage und dann die christliche Identität dieser Christologie nachweise, und nicht umgekehrt (1.1-3). Diese Methode ist dort bereits im Gang,²² wo man sich darum bemüht, in dem theologischen Programm die anderen Religionen, die Weltanschauungen,

die Ideologien und Utopien usw. miteinzubeziehen und sie so das Programm mit beeinflussen zu lassen. Damit verleugne ich freilich nicht die Möglichkeit des umgekehrten Weges. Es ist gut möglich, zuerst nach der Identität zu fragen, um von ihr eine Dialogrelevanz abzuleiten. Wenn ich aber den Weg von der Relevanzfrage zur Identitätsfrage wähle, dann steckt dahinter eine Überzeugung: Wenn es um eine echte Dialogbereitschaft geht, dann muß man sich bereits in der Methodologie der Existenz der Partner bewußt sein. Es kann sein, daß dieses Bewußtsein eine Horizonterweiterung in der Identitätsauffassung mit sich bringt, die in dem umgekehrten Weg sehr schwer geschehen könnte. Es besteht dabei natürlich die Gefahr, daß man in der Suche nach der Relevanz sehr schnell seine eigene Identität verliert. Aber man kann diese Gefahr dadurch vermeiden, daß man den relevanten Gesichtspunkt im Licht der Tradition auf ihre Identität hin befragt. Es ist, wie gesagt wurde, freilich möglich, gerade in der Suche nach der Identität zu merken, daß die gefundene Identität bereits in sich den Zugang zum Dialog enthält. In der Tat ist es, wie die ganze Arbeit zeigen wird, unvorstellbar, daß die echte christliche Identität den Dialog verwehrt. Aber eine Auseinandersetzung mit den landläufigen Positionen zum Dialog hat mich zur Beobachtung geführt, daß manche Identitätsauffassungen so sehr auf sich selbst bezogen sind, daß sie den Dialog im bereits erwähnten Sinne kaum möglich machen. So ist eine Horizontenerweiterung in der Identitätsauffassung, wie ich meine, notwendig. Aus diesem Grund habe ich den Weg von der Relevanzfrage zu der Identitätsfrage vorgezogen, wobei mir allerdings die Wichtigkeit bewußt ist, die Relevanz im Licht der Tradition auf ihre Identität hin zu überprüfen.

0.3 Zum Anliegen

Die vorliegende Arbeit möchte mit ihrer Themastellung und mit ihrem Lösungsversuch nur eines verdeutlichen: Das Bodhisattva-Sein, um das es im Zen-Buddhismus geht, verhilft den Christen dazu, mit Christus gekreuzigt zu werden, seine Wundmale an ihrem eigenen Leib zu tragen und in ihrem irdischen Leben das zu leiden, was an dem Leiden Christi noch fehlt.²³ Die Christen merken zugleich, daß das Mit-Leiden des Bodhisattva auf seine Weise den Gekreuzigten Sohn Gottes verherrlicht in dieser gebrochenen Welt.²⁴

1. Relevanz und Identität in der Christologie: Eine christologische Vorbereitung des Dialogs

In diesem Teil wird eine für den Dialog relevante Christologie gesucht, die nicht im Dialog ihre christliche Identität verliert, sondern wahr bleibt. Es geht also um die Frage nach der Einheit von Relevanz und Identität¹ in der Christologie. Die Suche nach der Relevanz geschieht auf einer rein systematisch-theologischen Denkebene und die Begründung der christlichen Identität der relevanten Christologie geschieht auf der neutestamentlich-theologischen Denkebene. Wenn es gelingt, die Frage nach der Einheit von Relevanz und Identität zu beantworten, hat man ein festes Kriterium, für den Dialog einige Texte aus dem Neuen Testament zu wählen. Dann gewinnt man auch einen Gesichtspunkt dafür, die Leitfrage für die Textdeutung zu bestimmen und einen dialogfähigen Religionsbegriff zu bilden. In diesem Teil nenne ich auch aus dem Zen-Buddhismus die Texte, die im Dialog heranzuziehen sind, wobei ich auch die hermeneutische Regel für die Textdeutung überlege.

1.1 Das Problem des Synkretismus, die Frage der Identitätswahrung und der Ansatz für eine relevante Christologie

Bei der Lektüre heute mehrfach angebotener Stellungnahmen zum interreligiösen Dialog und verschiedener Dialogmodelle kann man feststellen, daß das Hindernis zum Dialog nicht nur im Mangel an religionswissenschaftlichen Informationen über die anderen Religionen, sondern gerade in der Theologie selbst² liegt. In diesem Kapitel möchte ich in Auseinandersetzung mit drei Denkmodellen ansatzweise eine dialogrelevante Christologie herausstellen.

1.1.1. Erstes Denkmodell: Das Problem des Synkretismus und der Verzicht auf den theologischen Dialog

Man stellt sehr häufig nicht nur die einzelnen Resultate des Dialogs, sondern auch schon das Unternehmen des Dialogs als solches in Frage: Führt das dialogische Unternehmen trotz seines Wohlwollens im Grund nicht zu einem Synkretismus? Gefährdet es nicht die Identität eigener und anderer Religion?

C. Colpe hat ein solches Bedenken geäußert.³

Der interreligiöse Dialog ist seiner Meinung nach zwar "angesichts der sozialen Katastrophenlagen der Gegenwart"⁴ auf sozialetischer Ebene erforderlich, aber eine Theorie, die den Dialog zu begründen versucht, befindet sich ihrem Wesen nach in der Gefahr eines Synkretismus im Sinne der Vermischung von Religionen.⁵ Den Begriff Synkretismus verwendet Colpe als ein Gegenbegriff der Identitätswahrung im Sinne der Bewahrung der ursprünglichen Reinheit der Religionen⁶. Colpe nennt als "aktuelles Beispiel" des Identitätsverlusts das proömium der Deklaratio des zweiten Vatikanums.⁷ Es stellt nichts anderes als eine Preisgabe der Identität einzelner Religionen dar.⁸ Die Besonderheiten der einzelnen Religionen zu suchen, ist aber nach Colpe "hilfreicher als menschliche Grundfragen zu stellen, die ihre abendländische Gebundenheit doch nicht verleugnen können".⁹

In diesem Zusammenhang fordert er im Anschluß an K. Barth¹⁰, eine "saubere Scheidung"¹¹ zwischen Theologie und Religionswissenschaft zu treffen. Der eigentliche Gegenstand der Theologie ist dabei "die Offenbarung", die souveränes göttliches Handeln am Menschen ist und als ausschließlich göttliche Wirklichkeit und Möglichkeit dem Menschen widerfährt.¹² Die Religionswissenschaft macht hingegen "die menschlichen religiösen Erfahrungen und Handlungen" zu ihrem Thema und sieht "vom Suchen nach allgemeiner Offenbarung von vornherein"¹³ ab. Die Abtrennung von Offenbarungsglauben ist demnach die Voraussetzung

für eine "ungemischte"¹⁴ Religionswissenschaft und die Religionswissenschaft wird dann zu einer "gemischten",¹⁵ wenn ihr "es nicht genügt, nur Geistes- oder Kulturwissenschaft zu sein, oder sich lediglich mit Explikationen des Unglaubens zu beschäftigen, und ... sich deswegen von irgendeiner, möglichst der christlichen Theologie ihre Essentiale vorgeben läßt".¹⁶

Die Position Colpes läßt sich also etwa folgendermaßen zusammenfassen: Die christliche Identität ist im Offenbarungsglauben verwurzelt. Das Festhalten am Offenbarungsglauben zwingt zu einem Verzicht auf den interreligiösen Dialog auf der Ebene der Theologie. Die Beschäftigung mit den Religionen ist die Sache der Religionswissenschaft, deren eigentlicher Forschungsgegenstand die menschlichen, religiösen Handlungen, Geistes- bzw. Kulturphänomene sind. Der Dialog auf der sozialetischen Ebene geschieht, theologisch gesehen, nur in einer Form des Synkretismus.

1.1.2. Ein zweites Denkmodell: Erfüllung und Aufhebung der Religionen durch das Christentum

Colpe hat bei dieser Behauptung P. Meinhold im Sinn,¹⁷ dessen interreligiöser Dialog an den heutigen Weltproblemen orientiert ist.¹⁸ Auch für Meinhold kommt es im Dialog auf die Frage der Identitätswahrung an, wenn er fragt: "Wie ist... eine neue christliche Darstellung möglich, die keinen Grundwert des christlichen Glaubens aufgibt oder verleugnet und sich der religiösen Werte und der Eigenarten der anderen Religionen bewußt ist?"¹⁹

In einer dialogbewußten Selbstdarstellung des Christentums geht es für Meinhold darum, den Grundwert des christlichen Glaubens und daher seine Identität zu bewahren, statt sie aufzugeben oder zu verleugnen. Aber im Unterschied zu Colpe beurteilt er das Religionsverständnis Barths völlig negativ. Denn es macht nach seiner Meinung

den Dialog unmöglich. "Diese (die dialektische Theologie) hatte, vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein, der Feuerbachschen These von der Religion als der Selbstaussage des Menschen recht gegeben. Sie sah in den nichtchristlichen Religionen nur die von unten nach oben aufsteigende Linie. Die nichtchristlichen Religionen hatte sie als 'Lebensäußerung und Handlung' des Menschen, als den Glauben des Menschen an sich selbst und damit schlechthin als 'Unglaube' abgewertet, der durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und das sie bezeugende Wort ein für allemal gerichtet sei. Im Christentum sollte dagegen die Linie von oben nach unten gegangen sein, sollte Gott sich gnädig zum Menschen *begeben* und ihm den Weg des Heils gezeigt haben. Die Theologie war damit zu ihrem Schaden in eine Verengung und Isolierung geraten, weil sie die Grundfragen nach der Religion des Menschen als einer göttlichen Manifestation, an deren Ausdruck immer auch der Mensch beteiligt ist, beiseite geschoben hatte. Man kann kein Gespräch mit anderen Religionen führen, wenn man sich selbst nicht als Religion, sondern als die Krisis, als die Aufhebung aller Religion versteht."²⁰ Die neueren protestantischen Entwürfe der Religionstheologie, namentlich die Entwürfe von E. Benz,²¹ P. Tillich,²² W. Pannenberg,²³ C.H. Ratschow²⁴ und H. Bürkle²⁵ sieht Meinhold als Versuche, das geschilderte Selbstverständnis des Christentums an Dialektischer Theologie zu überwinden und somit eine neue Entwicklung in der Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen zu beginnen.

Ein theologischer Dialog ist nämlich nach Meinhold ohne Verzicht auf die christliche Identität möglich. Dazu ist es notwendig, ein dialogfähiges und im Dialog mit sich selbst identisch bleibendes Selbstverständnis des Christentums zu schaffen. Von Meinholds Sicht aus müßte man daher die oben skizzierte Position Colpes als einen Rückschritt ansehen. Es erhebt sich nun aber die Frage, ob das Neuverständnis der Gottesoffenbarung und das Neuverständnis über das Verhältnis des Christentums zu den Religionen, um

das sich Meinhold bemüht, sich wirklich als dialogfähig erweist.

Die Mitte des christlichen Glaubens ist auch nach Meinhold die "Offenbarung Gottes, die seine Verhüllung in dem Menschen Jesus von Nazaret darstellt".²⁶ Das Christentum lebt von dieser Mitte. Den Christen ist aufgegeben, die Person Jesu "nach seiner menschlichen Seinsweise einerseits und nach seiner alles Menschentum überragenden Seite andererseits zu begreifen und auszusagen".²⁷ Das Selbstzeugnis Jesu ist "ganz von dem Bewußtsein der einzigartigen Einheit zwischen dieser Gestalt und Gott erfüllt".²⁸ Diese Einheit soll dabei nicht nur als "die Einheit des Willens mit Gott, die dieser Mensch in schweren Kämpfen sich immer wieder hat erobern müssen",²⁹ sondern auch als "die tiefere verborgene Einheit des Wesens"³⁰ gedeutet werden. Nach dieser später zu diskutierenden christologischen Bemerkung³¹ wendet sich Meinhold der Frage nach der Beziehung des Christentums zu den Religionen zu. Es ist dabei zu beachten, daß er auf der einen Seite die Frage aufnimmt, "inwiefern sich dieser Jesus von Nazareth mit seiner Verkündigung von der der Propheten des Alten Bundes unterscheidet".³² Diese Frage ist wichtig, und die Christen müssen sich damit beschäftigen, ebenso wie sie sich mit der Frage nach der Person Jesu Christi beschäftigen müssen.³³

Auf der anderen Seite stellt er die Frage nach dem Verhältnis der Gestalt des Jesus von Nazareth und der Gestalt des Buddha. Was nun zunächst dieses Verhältnis betrifft, gibt er eine positive Verhältnisbestimmung.³⁴ Meinhold sieht nämlich nicht nur die Gemeinsamkeit zwischen den beiden Gestalten, sondern er macht auch darauf aufmerksam, daß die zwischen den beiden bestehenden charakteristischen Unterschiede keine Ausschließlichkeit bedeuten. Die Schwierigkeit taucht aber dort, wo Meinhold die Frage des Universalitätsanspruchs des Christentums behandelt,³⁵ auf.

Nach der Erörterung des Universalitätsanspruchs einer buddhistischen Gruppe behandelt er die Frage des Universalitätsanspruches des Christentums und stellt fest: "Die außerchristlichen Religionen sind also Vorgeschichte im Blick auf das Christentum, auch wenn sie mit ihm gleichzeitig sind. Sie finden immer ihre Erfüllung durch das Christentum, denn sie werden durch es im doppelten Sinne des Wortes 'aufgehoben'. So gilt es heute, jeder Relativierung des christlichen Universalitätsanspruches durch seine Einführung in das breite Spektrum der Religionen ... entgegenzuwirken ... Es gilt also, entschlossen zu vertreten, was gerade von den anderen Religionen und oft auch im Christentum selbst aufgrund eines falschen Absolutheitsanspruches verneint worden ist: die heilsgeschichtliche Zuordnung der Religionen durch den Gott, der da sein will alles in allem."³⁶ Meinhold äußert sich hier sehr kräftig gegen jede Relativierung des christlichen Universalitätsanspruches. Die Kritik an der Relativierung hat in der Tat insofern Recht, als im Christusglauben alles auf den Christus als das Heil für die Totalität der Welt ankommt. Die Kritik hat insofern Recht, als im Gottesglauben alles auf den Gott ankommt, "der da sein will alles in allem". Die Relativierung des christlichen Universalitätsanspruches kommt insofern nicht in Frage, als die Christen nicht ihre Sache, den Christus- und Gottesglauben, den Glauben an die Wesenseinheit Jesu Christi mit Gott preisgeben wollen. Die Universalitätsfrage muß aber auch zugleich vom Blickpunkt der Person Jesu als eines Menschen her betrachtet werden. Meinhold hat in den Überlegungen zu der Universalitätsfrage nur den Aspekt der Göttlichkeit der Person Jesu im Auge. Zieht man aber hingegen auch den menschlichen Aspekt der Person Jesu in Betracht, dann findet man zwangsläufig zu einem Weg, den Universalitätsanspruch mit der Relativierung des Christentums zu verbinden. Denn es handelt sich im Menschen Jesus, wie Meinhold selbst bemerkt, auch um eine Willenseinheit mit Gott, also um eine absolute Unterordnung des relativen Menschen Jesus unter Gott. Das Christen-

tum steht demnach auch im Zusammenhang mit diesem relativen Menschen Jesus. Und dies begründet die Relativität des Christentums unter den Religionen.³⁷

Die Frage des Universalitätsanspruches hängt nun eng mit der Wahrheitsfrage³⁸ zusammen. Auch hier vernachlässigt Meinhold den menschlichen Aspekt der Person Jesu. Die Wahrheit im christlichen Sinne bezeichnet seinem Verständnis des johanneischen Wahrheitsbegriffs nach "den Lebensbereich und die Wirklichkeit des Göttlichen schlechthin".³⁹ Indem er die göttliche Wirklichkeit mit "Wahrheit" bezeichnet, wird der Gegensatz zwischen ihr und der vorfindlichen menschlichen Welt als der Lüge hervorgehoben.⁴⁰ Der Mensch kann "nur durch die Offenbarung und den sie uns schenkende offenbarer Zugang (zu ihr) gewinnen".⁴¹ Und als der, der uns diese Gotteswelt erschließt, ist Jesus "der Offenbarer, ist er selbst in einem letzten, unüberbietbaren Sinne die Wahrheit".⁴² Es fällt wieder auf, daß Meinhold die Person Jesu durchgängig unter ihrem göttlichen Aspekt, und nicht auch unter ihrem menschlichen Aspekt, nach dem die Person Jesu nicht die Wahrheit schlechthin, sondern eine Spiegelung bzw. eine Entsprechung zur Wahrheit, ein Diener der Wahrheit wäre und daher der Wahrheit untergeordnet wäre. "Das christliche Verständnis der Wahrheit weiß diese an Jesus Christus gebunden, der sich selbst als die Wahrheit und das Leben bezeichnet, sich also mit der göttlichen Seinsweise selbst identifiziert hat."⁴³ Das christliche Wahrheitsverständnis "betont insofern den einmaligen und Übergeschichtlichen Charakter der Wahrheit, die qualitativ alle menschlichen Erkenntnisse, Einsichten und Urteile übertrifft".⁴⁴ Auch hinsichtlich der Frage des Verhältnisses der Wahrheit zu ihrem Ausdruck geht Meinhold nicht darauf ein, daß Jesus nach seiner menschlichen Seinsweise nicht die Wahrheit schlechthin, sondern ein Ausdruck der Wahrheit ist. Er thematisiert nicht die Frage nach dem Verhältnis der Wahrheit zu ihrem Ausdruck innerhalb der ein und derselben Person Jesu Christi. Das Verhältnis der Wahrheit zu ihrem Ausdruck ist für

ihn das Verhältnis Jesu, der Wahrheit in Person, zum Christentum. Er geht auf das Problem des Verhältnisses der Wahrheit zu ihrem Ausdruck überhaupt nur deswegen ein, weil "die übergeschichtliche Wahrheit ... zu einer geschichtlichen Größe (wird), indem sie vom Menschen bekannt und gelebt wird".⁴⁵ Die Wahrheit wird "im Bekenntnis der Menschen geschichtlich, um selbst wieder Menschen ergreifen und provozieren zu können".⁴⁶ Die Wahrheit "lebt ... in der Geschichte im Bekenntnis ^{derer} fort, die sie bekennen".⁴⁷ Und das Volk dieser Bekenner ist nun das Christentum. Die Wahrheit ergreift und provoziert mittels des Daseins dieser geschichtlichen Größe die Menschen. Da die Wahrheit sich geschichtlich einmalig in Jesus in einer letzten, unüberbietbaren Weise geoffenbart hat, haben die Menschen der Religionen, die nicht Jesus als ihre zentrale Heilsgestalt haben, keinen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit und daher keine unmittelbare Erfüllung. Der Zugang und die Erfüllung werden ihnen, so Meinhold, durch das Christentum als den Wahrheitsausdruck, in dem die Wahrheit fortlebt, vermittelt. Das Christentum hat nämlich gegenüber den Religionen die Funktion der Erfüllungsvermittlung.⁴⁸ Die Religionen brauchen das Christentum als den Wahrheitsausdruck, um ihre Erfüllung zu erlangen. Die Religionen sind daher "Vorgeschichte"⁴⁹ im Hinblick auf das Christentum. Sie werden durch das Christentum "aufgehoben".⁵⁰

1.1.3 Skizze eines Ansatzes für den Dialog: Einheit der Universalität und der Relativität in der Christologie

Deutlich ist also, daß Meinhold nicht einen unmittelbaren Wahrheitsbezug der Religionen anerkennt, das Christentum in die Mitte der Religionen stellt und den Religionen Plätze an der Peripherie zuweist. Der Grund dafür ist deutlich: Er berücksichtigt in seinen Überlegungen nur die göttliche Seinsweise Jesu und läßt die menschliche

Seinsweise Jesu außer acht. In solcher Platzanweisung sieht man "das zentrale Dialogproblem".⁵¹ Wozu sind der Dialog und die Zusammenarbeit mit den Religionen notwendig, könnte man Meinhold fragen, wenn die Religionen unabhängig vom Christentum keinen Bezug zur Wahrheit haben? Kommt man dann überhaupt zu einem echten Dialog mit den Religionen, wenn sie sowieso durch das Christentum aufgehoben werden, selbst wenn sie den Christen gute Werte anbieten können? Der Dialog würde dann nichts anderes sein als eine Bestätigung dessen, daß das Christentum die Vermittlungsfunktion für die Religionen besitzt. Der Dialog mit den Religionen wird unmöglich, wenn den Religionen ein Bezug auf die Wahrheit Jesus nicht in vollem Sinne anerkannt wird und wenn eine Abhängigkeit der Religionen vom Christentum hinsichtlich ihrer Erfüllung behauptet wird. Denn es geht in einem echten Dialog um die Eigenständigkeit der Dialogpartner und daher um die Hoffnung, daß die Religionen die Wahrheit vielleicht in wichtigen Punkten noch deutlicher als das Christentum zum Ausdruck bringen könnten und so zum Selbstverständnis der Christen etwas Wichtiges beizutragen haben.⁵² Von diesem Standpunkt aus soll unten eine mögliche, dialogrelevante Christologie kurz skizziert werden.

1.1.3.1 Die Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Personaspekt in ein und derselben Person Jesu

Es ist oben in der Kritik am Dialogmodell Meinholds deutlich geworden, daß die Voraussetzung eines echten Dialogs dadurch geschaffen wird, daß man erkennt, daß die Religionen sich unmittelbar, d.h. ohne die Vermittlung des Christentums auf die Wahrheit Jesus, auf den universalen Jesus beziehen. Zu dieser Erkenntnis gehört aber auch die Einsicht, daß der geschichtlich-kontingente Jesus, der geschöpfliche Mensch Jesus dort und damals nichts mehr

als ein Ausdruck der Wahrheit ist.⁵³

Für die dialogfähige Christologie führe ich den Gedanken ein, daß Jesus nicht nur die Wahrheit schlechthin ist, sondern auch in seiner menschlichen, geschöpflichen Seinsweise ein Diener der Wahrheit gewesen sei, der Wahrheit, die Jesus nach göttlicher Seinsweise selbst ist. Es geht um eine strikte Unterscheidung zwischen der Wahrheit Jesus und dem geschöpflichen Jesus. Nach Meinhold wird, wie wir gesehen haben, die in Jesus offenbar gewordene übergeschichtliche Wahrheit erst in dem Wahrheitsausdruck, d.h. in den Bekenntnissen der Christen geschichtlich. Meinhold redet nicht schon hinsichtlich Jesu, sondern erst hinsichtlich der Christen von einem Wahrheitsausdruck. Die Menschwerdung der Wahrheit bedeutet nämlich seiner Meinung nach nur das Hineinkommen der Wahrheit in die Geschichte und nicht auch zugleich die Entstehung eines Menschen Jesus, der die Wahrheit von Seiten der Schöpfung her zum Ausdruck bringt. Nimmt man dieses "auch zugleich" an, dann wird es verständlich, daß die Wahrheit Jesus sich nicht auf die Offenbarung in Jesus dort und damals beschränkt, sondern die ganze Schöpfung berührt, daher die gesamten Religionen und ihre Geschichte umfasst und, wenn sie will, sich in ihnen ihren Ausdruck schafft.

1.1.3.2 Das Verhältnis des Menschen Jesus zum Christentum

Der Mensch Jesus dort und damals ist als ein menschliches Phänomen durchaus nichts anderes als ein Zeichen, das auf die Wahrheit hinweist. Über das Verhältnis Jesu in seiner menschlichen Seinsweise zum Christentum, nämlich zu den ihn als die Wahrheit Bekennenden, läßt sich dabei sagen, daß beide auf einer gleichen Ebene der Schöpfung stehen. Beide sind der Wahrheit untergeordnet, und es geht beiden darum, die ihnen übergeordnete Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Der Wahrheitsausdruck wird möglich gemacht durch die die Wahrheit erhellende Kraft, die der Wahrheit inne-

wohnt, nämlich , - wenn der Gebrauch dieses Begriffs schon hier erlaubt ist, - durch den Geist der Wahrheit. Nicht nur der Akt des Wahrheitsbekenntnisses der Christen, sondern schon der Wahrheitsausdruck Jesu wird von der Annahme her durch den Geist der Wahrheit vermittelt. Das geschichtliche Auftreten und Dasein Jesu, seine Taten und Worte, seine Passion haben daher für den Akt des Wahrheitsbekenntnisses der Christen nur eine sekundäre Vermittlungsfunktion. Es ist also unter dieser Annahme durchaus möglich, daß die Christen in ihren Taten, Worten und auch in ihrem Leiden Jesus übertreffen.

1.1.3.3. Das Christentum und die Religionen

Was das Verhältnis des Christentums zu den Religionen betrifft, gilt unter der Annahme der strikten Unterscheidung zwischen der Wahrheit Jesus und der Menschen Jesus mutatis mutandis auch dasselbe. Die Religionen werden von der Wahrheit Jesus umfaßt und berührt. Sie haben die Wahrheit Jesus als ihre Lebensquelle. Sie haben nicht im Christentum sondern in der Wahrheit Jesus selbst die primäre Möglichkeitsbedingung für den Wahrheitsausdruck. Das Christentum gibt den Religionen lediglich einen geschichtlichen Anlaß dafür, daß sie in Konkurrenz mit dem Christentum immer klarer die Wahrheit Jesus zum Ausdruck bringen. Das Christentum bedeutet also weder die Aufhebung der Religionen noch die Erfüllung der Religionen. Und die Religionen sind nicht "Vorgeschichte" im Blick auf das Christentum. Unter dieser Annahme ist es auch gut möglich, daß die Religionen in Konkurrenz mit dem Christentum noch bessere Wahrheitsausdrücke produzieren und so das Christentum übertreffen.

1.1.3.4. Die Vereinbarkeit des universalen Geltungsanspruches des Christentums mit dem Bekenennen der eigenen Relativität

Der Mensch Jesus, das Christentum und die Religionen stehen in einem Konkurrenzverhältnis auf einer gleichen geschichtlichen Ebene, und die Wahrheit Jesus umfaßt alle drei. Damit sind aber die Religionen gänzlich in die Wahrheit Jesus integriert und das Christentum ist mit den Religionen dialogfähig geworden. Und zugleich ist damit auch das Ideal des Dialogs gesetzt worden. Zur Begründung der Integration und der Idealsetzung wurde hypothetisch eine "relevante" Christologie postuliert, in der nicht nur vom Jesus als der Wahrheit schlechthin sondern auch zugleich vom Jesus in menschlicher Seinsweise die Rede war, von Jesus, der in sich nämlich von der Seite der Schöpfung her die Wahrheit zum Ausdruck bringt. In der als "relevant" postulierten Christologie handelt es sich um eine strikte Unterscheidung zwischen der Wahrheit Jesus und dem relativen Jesus, wobei die Funktion der Vermittlung der Erfüllung (auch des Christentums) durchaus der Wahrheit Jesus zugeschrieben wird. Will man einen "Monolog" vermeiden, dann kommt man zwangsläufig zum Postulat dieses christologischen Modells.

Der universale Geltungsanspruch des Christentums und das Bekenennen seiner Relativität sind in diesem Modell miteinander vereinbar. Der universale Geltungsanspruch des Christentums ergibt sich einmal aus diesem Modell, insofern als Jesus in göttlicher Seinsweise die ganze Schöpfung als ihr Herr umschließt und sie universal durchdringt. Sodann ergibt sich aus dem Modell ein Bekenntnis der Relativität des Christentums insofern, als Jesus in menschlicher Seinsweise nicht mehr als ein kleines Stück der Schöpfung war und so nur im Gehorsam gegenüber der das Universum durchdringenden Wahrheit reden, handeln und

sterben konnte. Die Einheit des Universalitätsanspruches mit dem Bekennen der Relativität ist so in der Einheit der göttlichen Seinsweise Jesu mit seiner menschlichen Seinsweise verwurzelt. Für das Verständnis des Folgenden ist es nun wichtig zu erkennen, daß dadurch sowohl der Universalitätsanspruch als auch das Eingeständnis der Relativität eine andere Bedeutung bekommen als sie bei Meinhold haben.

Den Universalitätsanspruch versteht Meinhold, wie gezeigt wurde, als die Qualität des Christentums, den Religionen die Sinnerfüllung zu vermitteln: es hat die Religionen als seine Vorgeschichte aufzuheben. Im "relevanten" christologischen Modell wird der Universalitätsanspruch als eine Glaubensüberzeugung verstanden in dem Sinne, daß der Herr Jesus, die Wahrheit Jesus, seine Herrschaft weder auf Jesus dort und damals, noch auf die Tradition und Gegenwart der Christen beschränkt, sondern sich auch in den Gläubigen anderer Religionen durchsetzt, und daß die Christen daher auch auf das Reden und Handeln des Herrn Jesus in den und durch die Andersgläubigen hoffen dürfen. Die Christen freuen sich also an der universalen Herrschaft des Herrn Jesus, falls sie in den Religionen das Gesicht des Herrn sehen und die Stimme des Herrn hören. Es geht um die Freude an der universalen Herrschaft des Herrn. Es geht um die Freude daran, daß die geschichtliche Nähe an Jesus dort und damals nicht immer die Garantie für die Nähe an der Wahrheit Jesus ist. Dies unterscheidet sich wesentlich von Meinholds Behauptung von der Überlegenheit des Christentums, von dem Pochen auf den Besitz der Aufhebungsfunktion des Christentums. Im Universalitätsanspruch des Christentums handelt es sich um eine Glaubensüberzeugung, daß jeder Mensch und die ganze Menschheit das Heil im Herrn Jesus erhalten. Das beinhaltet nicht, daß das Christentum eine Aufhebungsfunktion habe.⁵⁴

Was das Eingeständnis der Relativität des Christentums betrifft, hat Meinhold zwar völlig Recht, wenn er bemerkt, daß das Bekenntnis als der Ausdruck der Wahrheit die Wahrheit doch nie in ihrer ganzen Fülle und Gotteswirklichkeit jemals erreichen kann. Und er hat auch Recht, wenn er schreibt: "In dieser Unvollständigkeit und Gebrochenheit ihres Ausdrucks ist zugleich die Notwendigkeit zur Erweiterung und Erneuerung des aktuellen Christseins angelegt, damit aber auch die Notwendigkeit gegeben, es nicht zu verabsolutieren..."⁵⁵. Er begründet das Verbot der Verabsolutierung des christlichen Wahrheitsausdrucks mit seiner "Unvollständigkeit und Gebrochenheit". Aber man muß noch grundsätzlicher vorgehen und das Verbot der Verabsolutierung damit begründen, daß zwischen der Wahrheit und dem menschlichen Jesus eine absolute Grenze liegt, daß Jesus, ohne diese Grenze zu überschreiten, diesseits der Grenze bleibend, die Wahrheit zum Ausdruck gebracht hat, und daß Jesus auch dann ein relativer Wahrheitsausdruck geblieben ist, wenn er die Wahrheit vollständig zum Ausdruck gebracht hat.⁵⁶

1.1.4. Eine Abgrenzung der relevanten Christologie gegen ein drittes Denkmodell: eine "relative" Christologie.

Die nur ^{als} Hypothese eingeführte relevante Christologie soll im Folgenden von der Hypothese einer "relativen" Christologie, die D. Wiederkehr für einen interreligiösen Dialog vorgeschlagen hat,⁵⁷ abgegrenzt werden. Er geht davon aus, daß die Problematik der bisherigen Vermittlungsmodelle darin liegt, "daß die 'Erfüllung' der Religionen in Jesus Christus eher zur Selbstbestätigung des Christusblaubens benützt wurde".⁵⁸ Die Eigenart der Religionen wurde vielleicht als besondere Erinnerung oder Verstärkung bereits christlicher Inhalte verstanden, einen eigenen integrativen Beitrag nahm man aber von ihnen nicht entgegen.⁵⁹ Diese Kritik Wiederkehrs trifft auch auf das Denkmodell Meinholds zu.

Wiederkehr selbst schlägt die "Hypothese einer 'relativen Christologie'⁶⁰ vor, die von ihm der "absolute(n) Christologie"⁶¹ entgegengesetzt wird. Mit "absolut" bezeichnet er die Christologie, in der man mit einer maximalen dogmatischen Aussage, nämlich der Aussage der "Gleichwesentlichkeit"⁶² Jesu mit Gott beginnt. Diese Christologie geht daher schon immer von der Universalität und Absolutheit Jesu Christi aus und tendiert so von vornherein dazu, den freien Raum des Dialogs zu beengen und vorzuentcheiden.⁶³ In der sogenannten relativen Christologie geht es nach Wiederkehr um das "Menschsein" Jesu, nämlich, um Jesus, der "nicht so sehr auf sich hin, sondern eher von sich weg auf den größeren Gott hin weist".⁶⁴ Die relative Christologie ist also eine "theo- und patrozentrische Christologie",⁶⁵ in der Jesus nicht innergöttlich, sondern sozusagen außergöttlich dem größeren und geheimnisvolleren Gott untergeordnet ist und auf ihn hin verweist. Somit "reicht sich Jesus ein in der Reihe der prophetischen Zeugen".⁶⁶ Mit Hilfe dieses christologischen Modells möchte Wiederkehr einen "Raum für die ergänzenden, komplementären Entwürfe menschlichen Daseins, wie sie in den Religionen angeboten und beispielhaft vorgelebt wurden",⁶⁷ offenhalten. Freilich weiß er selbst, daß dieses Modell noch nicht das Ganze und Volle des Christusglaubens zur Aussage bringt.⁶⁸ Aber er zielt mit diesem Modell darauf ab, "eine vorläufige gemeinsame Verstehensbasis zu liefern, auf der die Religionen noch nicht überfordert werden, die Christen aber auch nicht ihren Christusglauben preisgeben".⁶⁹ Wie ist dieser Versuch zu bewerten?

Wiederkehr ordnet seine "relative Christologie", eine Auffassung des Menschseins Jesu als eines Gott dem Vater untergeordneten Seins "im Bereich der sogenannten impliziten Christologie" ein.⁷⁰ Die Frage, ob die sogenannte relative Christologie nicht auch noch in der späteren vollentwickelten Form der Christologie einen wichtigen Platz einnimmt, sei hier dahingestellt.⁷¹

Wie wir bereits gesehen haben, ging es Meinhold in seiner Behandlung der Wahrheits- und Universalitätsfrage ausschließlich um Jesus in göttlicher Seinsweise, woraus sich eine negative Würdigung der Religionen gegen seine Absicht ergab. Der Vorschlag Wiederkehrs von der relativen Christologie verdient insofern Aufmerksamkeit, als damit eine solche Abwertung überwunden wird und "ein gemeinsamer Boden religiöser Erfahrung"⁷² offengehalten wird. Aber trotzdem erhebt sich ein grundsätzlicher Einwand gegen den Vorschlag. Es reicht nämlich in einem Dialog mit den Religionen prinzipiell nicht aus, eine Christologie, die nur einen Teilaspekt des Christusglaubens darstellt, anzuwenden. Wiederkehr umgeht außerdem in seinem Lösungsversuch die Wahrheit- und Heilsfrage und die Universalitätsfrage, deren eingehende Behandlung in einem Dialog vom Problemhorizont heutiger Religionstheologie her verlangt wird.

In einem Dialog soll der Ganzheit des Christusglaubens, daher auch dem Gedankender Gottheit Jesu Rechnung getragen werden. Die Hypothese der relativen Christologie ist durch den Gedanken motiviert, daß die Behauptung der Gottheit Jesu, seiner Absolutheit und Universalität den Dialog beenge, und daß der Dialog nur durch das Einklammern dieser Behauptung, d.h. aber durch eine "Relativierung Christi" möglich wäre. Aber der Gedanke der Gottheit Jesu ist durchzusetzen, wenn es im Dialog um die Ganzheit des Christusglaubens gehen soll. Dieser Gedanke hat, wie gesehen wurde, ursprünglich nichts mit einer arroganten Einschätzung der Religionen zu tun. Sondern der Gedanke zwingt die Christen in einem Dialog vielmehr zu der Hoffnung, daß Jesus in der Wesensgleichheit mit Gott möglicherweise auch in den Religionen seinen Ausdruck stiftet, und daß die Religionen möglicherweise in einer Konkurrenz mit dem Christentum Ausdrucksformen der Wahrheit produzieren und sie ihm anbieten. Der Gedanke der Gottheit Jesu und seiner Universalität baut daher ganz im Gegenteil die arrogante Einschätzung der Religionen ab. Man muß dabei nur in der einen Person Jesu Christi

streng zwischen dem göttlichen und menschlichen Aspekt, zwischen dem universalen Jesus und dem geschichtlich-kontingenten Jesus unterscheiden. Der geschichtlich-kontingente Jesus ist nicht unmittelbar mit dem universalen Jesus identisch, sondern nichts anderes als eine Entsprechung, nichts anderes als eine Spiegelung von ihm. Eine geschichtliche Nähe zum geschichtlichen Jesus kann unter dieser Voraussetzung keine Garantie für den Wahrheitsbesitz des Christentums sein. Der universale Jesus umfaßt unter dieser Voraussetzung hingegen jeden Menschen, die ganze Menschheit, die Religionen und ihre gesamte Geschichte und ist so allen Religionen gleich nahe. Die Frage, ob die einzelnen Aussagen der Religionen, einschließlich des Christentums, in sich eindeutig den universalen Jesus tragen, kann freilich, wie bereits gesagt wurde, nur durch das empirische Studium beantwortet werden.

1.1.5. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden folgende drei Positionen dargestellt.

(1) Colpe vertritt im Anschluß an die dialektische Theologie eine "saubere Trennung" zwischen dem Offenbarungsglauben und den Religionen. Diese Ansicht wird von Colpe mit dem Gedanken begründet, daß die christliche Identität nur durch den Offenbarungsglauben, der den Religionen widerspricht, gewahrt wird. Auf die theoretische Begründung des interreligiösen Dialogs muß man nach Colpe daher verzichten.

(2) Meinhold kritisiert den Dialektisch-Theologischen Ansatz und bemüht sich um eine Neudarstellung des Christentums, um so, die eigene Identität während, einen Dialog mit den Religionen zu ermöglichen. Sein Versuch erweist sich aber als dialogfeindlich, weil er in seiner Überlegung zu der Universalitätsfrage ohne Rücksicht auf den Jesus in menschlicher Seinsweise einseitig von dem universalen Jesus ausgeht.

(3) Wiederkehr versucht die Möglichkeit eines Dialogs dadurch zu stärken, daß er, die Gottheit Jesu einklammernd, das Menschsein Jesu betont und Jesus in die Reihe der Propheten einfügt. Dies ermöglicht den Dialog nur teilweise, weil dies nur einen Teilaspekt des Glaubens an Christus darstellt.

In Auseinandersetzung mit diesen drei Modellen wurde eine für den Dialog "relevante" Christologie versuchs- und ansatzweise hypothetisch dargestellt. Es ging in ihr um eine Art dialektischer Auffassung der Person Jesu, nämlich um eine Unterscheidung zwischen dem universalen Jesus und dem geschichtlich-kontingenten Jesus einerseits und zugleich um eine Ineinssetzung von beiden andererseits. Der Vorrang des universalen Jesus vor dem geschichtlichen Jesus wird dadurch gewahrt, daß die Funktion der Erfüllungsvermittlung nicht dem geschichtlichen Jesus, sondern ausschließlich dem universalen Jesus zugeschrieben wird. Es kommt im Dialog nicht auf die Frage an: Entweder göttlicher Jesus oder menschlicher Jesus, sondern die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem universalen und dem geschichtlichen Jesus ist entscheidend. Im nächsten Kapitel entfalte ich die Hypothese der relevanten Christologie in Bezug auf die Situation des gegenwärtigen Dialogs zwischen Christentum und Zen-Buddhismus weiter. Damit wird das Fundament zum christlichen Dialog mit dem Zen-Buddhismus gelegt.

1.2. Entfaltung der relevanten Christologie im Kontext des christlich-zenbuddhistischen Dialogs

Ich habe einleitend kurz die Bedeutung des Beitrags von Waldenfels, Absolutes Nichts,¹ erwähnt. In diesem Kapitel möchte ich die vorher gewonnene dialogrelevante Christologie in einer Bezugnahme darauf entfalten, wobei ich auch sein Buch, Offenbarung,² berücksichtige. Denn er

verweist mehrfach auf dieses Buch. Da er sich aber in seinem Beitrag auch auf die Theologie Kaspers³ beruft, ist es angebracht, auch diese in Sicht zu behalten. Unter den japanischen Christen nennt man heute mehrfach⁴ K. Takizawa als einen der bedeutendsten Führer des Dialogs mit dem Zen-Buddhismus. Waldenfels äußerte sich gegen eins der Hauptwerke Takizawas auf diesem Gebiet, Buddhismus und Christentum, : "Das Buch 'Buddhismus und Christentum' Katsumi Takizawas überzeugt mich gar nicht "⁵ und Waldenfels behandelt auch im genannten Beitrag den Dialogversuch Takizawas nur am Rande.⁶ Höchst interessant ist es also, im Rahmen der Absicht des Kapitels einen Vergleich von beiden Dialogführern zu unternehmen. Dies soll dazu dienen, den Ort der vorliegenden Arbeit in dem zeitgenössischen Stand des Dialogs zu bestimmen. Die Themen, die man in diesem Kapitel behandeln soll, sind bereits von der Einleitung und dem ersten Kapitel her gegeben, nämlich die Themen:

- 1) Die Personeneinheit Jesu Christi
- 2) das Verhältnis der Schöpfung/Weltgeschichte und Offenbarung/Heilsgeschichte und ferner
- 3) der Kreuzestod Jesu und ^{die} Kreuzes-Nachfolge.

Diese Themen werden auch in Rücksicht auf die schon angesprochene Kreuzestheologie Moltmanns⁷ behandelt.

1.2.1 Zur Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Natur innerhalb der Personeneinheit Jesu Christi

Es ist im ersten Kapitel deutlich geworden, daß in einer dialogrelevanten Christologie scharf zwischen Jesus als der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte und Jesus als einem zeit-räumlichen Phänomen unterschieden werden muß. Ich möchte in diesem Abschnitt zuerst zeigen, daß das Problem der Christologie bei der Kreuzestheologie

Moltmanns gerade darin liegt, daß er diese Unterscheidung vernachlässigt. Sodann beschreibe ich die Christologie, in der es gerade um diese Unterscheidung geht, indem ich die Christologie Takizawas mit der Kaspers vergleiche. Auf diesem Weg zeige ich, daß das christologische Konzept, mit dem Waldenfels den Grund für den christlich-buddhistischen Dialog legen möchte, für den zukünftigen Dialog nicht verwendbar ist.

1.2.1.1. Eine Kritik an der Vernachlässigung der Unterscheidung bei einer Kreuzestheologie

Moltmann⁸ will in seiner Kreuzestheologie ablehnen, den Menschen Jesus von Gott zu unterscheiden und in Rücksicht auf diese Unterscheidung von "Gott in Christus" zu sprechen. Er meint, man müsse den Menschen Jesus "noch radikaler" mit Gott "identifizieren" und von "Gott am Kreuz" oder vom "Tod in Gott" sprechen. Moltmann deutet nämlich das Verhältnis des Menschen Jesus zu Gott durchweg als ein innergöttliches Verhältnis. Was am Kreuz geschah, war also "ein Geschehen zwischen Gott und Gott, da streitet Gott mit Gott, da schreit Gott nach Gott, da stirbt Gott an Gott."⁹ Gegen diese "direkte" Identifikation hat sich H. Küng¹⁰ gewandt und vorgeschlagen, von einer "indirekten Identifikation" Jesu mit Gott zu reden. Diesen Einwand haben nicht nur einige Systematiker,¹¹ sondern auch einige neutestamentlichen Exegeten unterstützt, weil im Neuen Testament eine subordinatianische Denkweise " ... zumindest exegetisch verwehrt, das Gegenüber von Vater und Sohn in eine undialektische Identität beider aufzuheben".¹² Küng vertritt nun aber durchaus die These: "Gott war in Jesus, Gott hat durch Jesus gehandelt", ohne dabei aber auch zugleich zu sagen: "Jesus Christus ist die Selbstoffenbarung Gottes, er ist der menschengewordene Gott."¹³ Der Gedanke der unmittelbaren Identität Jesu mit Gott, der Gedanke Jesu als der Selbstmitteilung Gottes "soll" aber "nicht einfach bestritten werden".¹⁴ So kommt

es jetzt darauf an, die Einheit der Personaspunkte Jesu Christi zu wahren, ohne dabei die Unterscheidung der beiden Aspekte aufzugeben. Dies tut H. Pfeil¹⁵ im Gegensatz zu Moltmann und zu Küng durch seine Deutung der Menschwerdung des Wortes. Im Anschluß an J. Auer¹⁶ und J.B. Lotz¹⁷ stellt er fest, "daß sich das Wort durch seine Fleisch- bzw. Menschwerdung nicht verändert hat".¹⁸ Die Menschwerdung des Wortes bedeutet weder, daß das Wort sein Sein im menschlichen Sein "umgewandelt"¹⁹ hat, noch, daß das Wort mit einem menschlichen Sein zu einem neuen Sein "vermischt"²⁰ hat. In der Menschwerdung des Wortes "unterscheiden"²¹ sich ungewordenes göttliches Sein und gewordenes menschliches Sein "wesentlich"²² voneinander, "so daß Umwandlung und Vermischung absolut unmöglich sind".²³ Und das Wort hat in der Aufnahme des Fleisches keine "Verminderung seines Seins"²⁴ erlitten. Denn das Wort hört dabei nicht auf, Gott zu sein und konnte auch nicht auf sein göttliches Sein verzichten. Das Wort hat aber in der Aufnahme des Fleisches auch ebensowenig die "Vermehrung seines Seins"²⁵ erfahren. Denn es "(enthält) bereits alle Vollkommenheit der menschlichen Natur wie der Schöpfung überhaupt in höchster Vollendung in sich ... Das Wort und die Menschen-natur zusammen besitzen nicht mehr an Vollkommenheit als das Wort allein."²⁶ Die Einheit des Wortes mit dem Fleisch wird ferner nach Pfeil nicht durch das Fleisch, sondern allein durch die Kraft des Wortes als solche möglich gemacht und erhalten. Das Fleisch ist und bleibt dem Wort untergeordnet und kann nur geheiligt werden, um sich mit dem Wort zu verbinden und um so das Werkzeug des Wortes zu werden. "Die Kraft, die beide Naturen eint und zusammenhält, geht allein vom Wort aus, das auf geheimnisvolle Weise in einem nie endenden Akt eine menschliche Natur annimmt und durchdringt und diese dadurch zwar nicht vergottet, aber substantiell und akzidentell heiligt, anbetungswürdig macht und zu gottförmigem Wissen und Wort befähigt."²⁷ Aufgrund dieser Deutung der Mensch-

werdung des Wortes betont Pfeil nun sehr scharf einen Doppelcharakter der Person Jesu Christi, bzw. die Verschiedenheit von göttlichem und menschlichem Personenaspekt Jesu Christi. Unterschieden wird nämlich zwischen dem Personaspekt, wie ihm die göttlichen Attribute gehören, und dem Personenaspekt, wie ihm die menschlichen Attribute gehören.²⁸ Unterschieden wird nämlich der Jesus, wie er allgegenwärtig und ewig, allwissend und allmächtig usw. ist, und der Jesus, wie er aus Maria geboren wurde, bald hier und bald dort gewesen ist, erst dieses und später jenes getan und gelitten hat und gestorben ist. Es geht Pfeil um die Unterscheidung zwischen der universal-allmächtigen Person Jesu und der zeit-räumlich begrenzten Person Jesu. Es geht um die Unterscheidung zwischen der Person Jesu, die in einer unzerstörbaren seins- und wesenhaften Einheit mit Gott steht, und der Person Jesu, die ein. zeit-räumlich begrenzter, bloßer Mensch ist. Pfeil sieht in der Personeinheit Jesu diese Verschiedenheit.

1.2.1.2. Eine pneumatologische Begründung der Personeinheit Jesu Christi

Unterscheidet Kasper, auf den sich Waldenfels mehrfach be-
ruft, zwischen der menschlichen und göttlichen Natur scharf
genug? Er geht in seiner Überlegung zur Personeinheit Jesu
Christi²⁹ von der Frage aus: Wie ist die Glaubensaussage
zu verstehen, daß Gott in der Menschwerdung "eine mensch-
liche Natur unvermischt und ungetrennt in das Personsein
des ewigen Logos aufgenommen hat."³⁰ Er fragt dabei zu-
erst, wie diese Aussage "von unten", vom Menschen her",
sodann, wie sie "von oben", "von Gott her" zu verstehen sei.
Damit möchte er die Unmöglichkeit deutlich machen, von
Menschen her Gott und Mensch und die Beziehung beider zu
erkennen. Die erste Frage beantwortet er folgendermaßen:
"Der Mensch ist in seiner Personalität gleichsam die un-

bestimmte Vermittlung zwischen Gott und Mensch; in Jesus Christus erlangt sie von Gott her ihre Bestimmung, ihre Fülle und Vollendung."³¹ Gerade die Heilsbedeutung Jesu Christi liegt also darin, daß Jesus Christus die sonst "unbestimmte Vermittlung"³² bestimmt, erfüllt und vollendet. So versucht er die genannte Glaubensaussage "von oben", d.h. vom Gottesverhältnis Jesu³³ her zu deuten und die Personeinheit "pneumatologisch"³⁴ zu begründen.

Im Gehorsam Jesu gegenüber seinem Vater zeigen sich nach Kasper seine "Unterschiedenheit von seinem Vater"³⁵ und seine "Einheit mit dem Vater".³⁶ Dieses doppelte Verhältnis zum Vater bestimmt Jesus als die "personale Gestalt der Herrschaft Gottes"³⁷ und als die "menschgewordene Liebe des Vaters".³⁸ Und da Jesus durchaus im Gehorsam ist, ist er ganz Selbstmitteilung Gottes, ganz Logos, der Sohn Gottes. Indem Jesus nun aber durch Gott mit ihm vereinigt und zur Selbstmitteilung Gottes gemacht wird, verliert Jesus jedoch nicht seine menschliche Eigenständigkeit, sondern sie wird dadurch geradezu bestätigt. Jesu Einheit mit seinem Vater hebt nicht seine volle Menschheit auf, sondern setzt sie erst frei. "Die Annahme der Menschheit Jesu, also der Akt höchst möglicher Einigung, setzt diese zugleich in den geschöpflichen Eigenstand frei. Die Menschheit Jesu ist deshalb auf eine menschliche Weise und d.h. auf eine Weise, die menschliche Freiheit und menschliches Selbstbewußtsein einschließt, mit dem Logos hypostatisch verbunden."³⁹ "Die je größere Einheit mit Gott bedeutet je größeren Eigenstand des Menschen."⁴⁰

Kasper sieht nun die Einheit des ewigen Logos, des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus als durch den Hl. Geist begründet an.⁴¹ Der Geist als der Überschuß der Liebe zwischen Vater und Sohn macht die Einheit des Sohnes mit dem Menschen Jesus möglich. "Indem der Geist die Menschheit Jesu ganz erfüllt, schenkt er ihr die Offenheit, aufgrund der sie in Freiheit ganz Hohlform und Leerform

für die Selbstmitteilung Gottes sein kann. Die Heiligung der Menschheit Jesu durch den Geist und seine Gaben ist deshalb nicht nur eine akzidentelle Folge der Heiligung durch den Logos aufgrund der hypostatischen Union, sondern umgekehrt auch deren Voraussetzung. Der Geist ist damit sowohl die persongewordene Freiheit der Liebe in Gott wie das schöpferische Prinzip, das den Menschen Jesus in der Weise heiligt, daß er ihn befähigt, durch seinen freien Gehorsam und seine Hingabe die menschgewordene Antwort auf Gottes Selbstmitteilung zu sein."⁴² Die Menschwerdung wie die gesamte Geschichte Jesu und sein Geschick geschehen "im Heiligen Geist".⁴³ Die Hl. Schrift sieht den Geist in allen Stadien der Geschichte Jesu am Werk.⁴⁴ Der Geist ist gleichsam das Medium, in dem Gott gnädig in und durch Jesus Christus handelt und in dem Jesus in freiem Gehorsam die persongewordene Antwort ist. Der Geist ist die Vermittlung der Einheit Jesu als der handelnden Selbstmitteilung Gottes mit dem Menschen Jesus als der freien Antwort auf Gottes Selbstmitteilung.

Das oben Dargestellte erlaubt die Feststellung, daß auch Kasper sich darum bemüht, die Verschiedenheit der Gottheit und der Menschheit in der einen Person Jesu Christi zu wahren. Die pneumatologische Begründung der Personeneinheit bedeutet nichts als ein Ausdruck dieser Bemühung. Die Frage ist nun die, ob er radikal genug die genannte Verschiedenheit im Auge hat. Pfeil meint, wie gesehen wurde: "Das Wort (enthielt) bereits alle Vollkommenheit der menschlichen Natur wie die Schöpfung überhaupt in höchster Vollendung in sich ... Das Wort und die Menschennatur zusammen besitzen nicht mehr an Vollkommenheit als das Wort allein."⁴⁵ Das heißt aber, daß der Mensch Jesus keine absolute Besonderheit gegenüber den anderen Menschen besitzt, selbst wenn er ein vom Wort aufgenommenes Fleisch ist. Das Auftreten des Menschen Jesus in der Welt bedeutet nämlich nur, daß eine fleischliche Gestalt entstanden ist, die die Vollkommenheit des Wortes in der Welt offenbart. Der Mensch Jesus ist nicht mehr als

Zeichen und Mittel für die Offenbarung der Vollkommenheit des Wortes, das die Schöpfung gründet und sich in ihr durchsetzt. Deutet Kasper das Menschsein Jesu in diesem Sinne? Ist er frei davon, das durch das Wort "geheiligte"⁴⁶ Fleisch zu verabsolutieren? Diese Frage muß man aber negativ beantworten. Denn Jesus ist nach ihm mehr als "eine bloße Offenbarung", mehr als "eine bloße Epiphanie".⁴⁷ "Jesus Christus deckt nicht nur auf, was ... überall in der Menschheitsgeschichte gegeben ist." "Im Christentum geht es um eine geschichtliche Verwirklichung dessen, was sonst unbestimmt, vieldeutig und oft auch verkehrt und verworren da ist. In Jesus Christus konkretisiert, d.h. verdichtet, verwirklicht und entscheidet sich der endgültige Sinn der Geschichte. ... Jesus Christus ist nicht nur Zeichen, sondern wirksames Zeichen Gottes in der Welt, d.h. ein Zeichen, in dem und durch das der Sinn der Welt nicht nur offenbar wird, sondern konkret geschieht."⁴⁹ Kasper verwendet daher den Begriff des Zeichens im Sinne einer bloßen Offenbarung nicht auf Jesus Christus, sondern erst auf die Kirche. Sie ist nach ihm "Zeichen und Werkzeug des Heils".⁵⁰

Hier fällt auf: Man kann Jesus nicht als eine bloße Epiphanie verstehen, weil man nicht die in sich konkrete, dichte und wirkliche Durchdringung des Wortes in der Menschengeschichte anerkennt. Kasper ist überzeugt, daß "es in der Geschichte nur einen 'Fall' (gibt), wo der Geist auf einmalige Weise ganz, unverstellt und ungetrübte Aufnahme gefunden hat; in Jesus Christus."⁵¹ Der Hl. Geist, durch den die Personseinheit Jesu Christi begründet ist, hat nach seiner Überzeugung keine Freiheit, ohne den fleischlichen Jesus eine "ganze, unverstellte und ungetrübte" Einheit mit dem die Schöpfung, vor allem die Menschengeschichte durchdringenden Wort herzustellen. Auf diese Überzeugung komme ich im späteren Zusammenhang wieder zu sprechen. Wichtig ist es, den Gedanken zu beachten, der den Ausgangspunkt der Kasperschen Überlegung zur Personseinheit Jesu Christi bildet: "Das an sich Unbe-

stimmte und Offene, das zur menschlichen Person gehört, wird durch die Personeinheit mit dem Logos auf endgültige Weise bestimmt, so daß in Jesus durch die Personeinheit mit dem Logos die menschliche Personalität zu ihrer einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt."⁵² Diesen Gedanken aufnehmend umschreibt P. Schoonenberg "von der göttlichen Seite her": "Die Offenheit des Wortes zu jeder Form der Mittlerschaft zwischen Gott und Welt wird durch die Personeinheit mit Jesu menschlicher Wirklichkeit auf endgültige Weise bestimmt, so daß seine Mittlerschaft jetzt dadurch erfüllt wird, daß er schlechthin der Sohn ist, Eingeborener des Vaters und Erstgeborener der ganzen Schöpfung."⁵³ Hier wird von Kasper und von Schoonenberg behauptet, daß das menschliche Sein, das an sich keine eindeutige Bestimmung hat, erst dadurch seine endgültige Bestimmung erhält, daß der Mensch Jesus dort und damals da war und mit dem Logos eins war. Ferner behaupten beide, daß das Wort, das an sich "offen" ist und noch keine wirkliche Mittlerschaft besitzt, die endgültige Bestimmung seines Seins als des Mittlers und die Erfüllung seiner Mittlerschaft der menschlichen Wirklichkeit Jesu verdankt. Diese Behauptung ist aus der Sicht Pfeils ein Ungedanke. Denn das Wort erhält nach ihm nicht erst durch seine Personeinheit mit der menschlichen Wirklichkeit Jesu seine endgültige Seinsbestimmung und Erfüllung. Sondern es enthielt, wie gesehen wurde, bereits alle Vollkommenheit der menschlichen Natur wie die Schöpfung überhaupt in höchster Vollendung in sich. Das Wort und die Menschennatur zusammen besitzen nicht mehr an Vollkommenheit als das Wort allein. Und der Mensch erhält ebensowenig seine endgültige Seinsbestimmung und Erfüllung erst durch die Personeinheit Jesu mit dem Logos. Denn der Mensch hat, indem er schon durch das Wort ins Dasein gerufen wird, schon eine endgültige, an sich helle Bestimmung und so eine endgültige Erfüllung. Und dies gilt abgesehen davon, ob ihm die Personeinheit Jesu mit dem Logos geschichtlich gegeben ist oder nicht. In dieser Denkrichtung geht auch Takizawas Deutung der Personeinheit Jesu Christi.

1.2.1.3 Die radikale Unterscheidung Takizawas in der pneumatologischen Begründung der Personeinheit Jesu Christi

Takizawa schließt den Aufsatz, Über die Personeinheit Jesu Christi,⁵⁴ mit folgender Zusammenfassung ab:

"Die Personeinheit Jesu Christi ist ... erstens die Einheit des Logos Gottes mit dem Fleisch durch den Hl. Geist. Und sie ist zweitens ... die Einheit des Vaters und des Sohnes, also auch die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes. Und die Einheit im zweiten Sinne begründet die Einheit im ersten Sinne."⁵⁵ D.h. der Hl. Geist als die Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn begründet und vermittelt die Einheit des Sohnes (Logos) mit dem Fleisch Jesu. Kasper und Takizawa treffen sich in der pneumatologischen Begründung der Personeinheit Jesu Christi. Takizawa unterscheidet sich nun aber darin von Kasper, daß er "innerhalb der hypostatischen Union der beiden Naturen" eine Unterscheidung "zwischen dem Offenbarenden und dem Zeichen und Mittel seiner Offenbarung als dem Menschen Jesu"⁵⁶ trifft. Er hält durchweg "die Nicht-Identität"⁵⁷ zwischen dem Logos als dem Offenbarenden und dem Menschen Jesus als Zeichen seiner Offenbarung fest. Er betont ferner im Unterschied zu Kasper immer wieder eine "unumkehrbare"⁵⁸ Ordnung zwischen dem ewigen Logos und dem Menschen Jesus. Das Auftreten des Menschen Jesus fügt nichts zur Wirklichkeit und Konkretheit des ewigen Logos Gottes zu. Er bringt nur den Logos Gottes zum Ausdruck. Der Logos Gottes berührt nämlich auch ohne das Zeichen Jesus ganz wirklich und konkret die Geschichte der Menschheit. Der Mensch Jesus ist und bleibt dementsprechend durchaus Zeichen und Mittel der Offenbarung des Logos Gottes.

Theologisches Denken erweist sich nach Takizawa nicht dadurch als "konkret", daß es von der Gestalt Jesu ausgeht. Kasper ging, wie wir gesehen haben, davon aus, daß

ohne den geschichtlichen Jesus dem Menschen keine konkrete, bestimmte Vermittlung zwischen Gott und Mensch gegeben ist. So belastet Kasper die Person Jesu mit der Funktion der Konkretisierung und Verwirklichung. Takizawa geht hingegen davon aus, daß diese Vermittlung dem geschöpflichen Menschen wirklich und konkret gegeben ist. Für ihn gibt es keinen geschichtlichen Raum, dem sich Gott noch nicht oder nicht mehr mitgeteilt hat und mitteilt. Dies gilt unabhängig davon, ob die Sünde in die Menschenwelt hineinkommt oder nicht. Der Sinn der Geschichte ist durch die Selbstmitteilung Gottes im Logos so konkret und real dem Menschen gegeben, daß sie keiner nachträglichen Konkretisierung und Verwirklichung in der geschichtlichen Person Jesu bedarf. Die Person Jesu macht daher nur diese Tatsache offenbar und manifest. Kasper weist eine solche Denkweise als "idealistisch und ungeschichtlich"⁵⁹ zurück. Gollwitzer hält diese Denkweise für abstrakt-allgemein und behauptet, daß das theologische Denken "bei dem Konkretum Jesus von Nazaret ansetzen"⁶⁰ muß. Er hat Takizawa in diesem Zusammenhang gebeten, zu erklären, was er unter dem auch für ihn selbst wichtigen Wort "konkret" versteht. Takizawa antwortet darauf zunächst einmal anhand Gen. 1,2, daß das, was konkret ist, nicht die einzelnen, sichtbaren und tastbaren Gestalten der Schöpfung, sondern daß "die Erde als die Grundlage"⁶² für ihr Entstehen und Bestehen konkret ist. "Über diese 'Erde' hinweg jene 'konkreten' Gestalten vorauszusetzen und 'davon ausgehend' zu denken, ist lauter 'Abstraktion' im Sinne der irrealen, 'allgemein-philosophischen Spekulation'.⁶³ Sodann erklärt Takizawa sein Verständnis von "konkret" im christologischen Zusammenhang. "Das gilt auch für unsere 'Christologie'. Denn Jesus als eine irdisch-fleischliche Gestalt ist - nach dem Willen Gottes und durch seinen Geist - von dieser durch Gott eingesetzten verborgenen Grundlage gekommen und zu derselben Grundlage hin zurückgegangen, um uns alle mit ihm zu jener ihm und uns allen gemeinsamen wahren Heimat zurückzuführen, und um uns auf dieser scheinbar nichtigen,

doch in Wahrheit unerschütterlichen festen Grundlage stehen zu lassen, und um uns inmitten dieser verirrtten Welt für alle Menschen und Dinge arbeiten und kämpfen zu lassen. In seinen Reden und Taten, Leben und Sterben sehe ich dank dem Geist Gottes den Willen, das Wort, den Sohn des einen wahren Gottes, der direkt auch mich jetzt und hier angeht. Wenn wir meinen, oder 'glauben, daß es ohne die Gestalt namens 'Jesus von Nazareth' keine reale gemeinsame Heimat des ganzen Menschengeschlechts gibt und geben kann, bleibt nicht in uns immer noch ein Stück scheinbar konkrete, aber in Wahrheit abstrakt-allgemeine Denkweise übrig, obwohl wir in ganz anderer Richtung gehen wollen?'"⁶⁴

Es geht Takizawa wie Kasper darum, daß die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus durch den Hl. Geist vermittelt wird. Beide beschreiben gemeinsam, daß und wie der Hl. Geist die gesamte Geschichte Jesu von der Geburt bis zur Auferstehung bewirkt.⁶⁵ Takizawa meint nun aber im Gegensatz zu Kasper, daß sich die Einheit mit dem Logos durch den Hl. Geist nicht auf den fleischlichen Jesus beschränkt, und daß der Hl. Geist jeden Menschen nach seiner Freiheit so mit dem Logos verbinden kann, wie es einmal beim Menschen Jesus der Fall war. Kasper beharrt hingegen auf die Einmaligkeit, mit der die Wirksamkeit des Hl. Geistes in Jesus Christus ihr Ziel erreicht hat. "Nach christlicher Überzeugung gibt es in der Geschichte nur einen 'Fall', wo der Geist auf einmalige Weise ganz, unverstellt und ungetrückt Aufnahme gefunden hat: in Jesus Christus."⁶⁶ Die Kraft des Geistes macht Jesus ganz zu einer "Hohl- und Leerform für die Selbstmitteilung Gottes durch den Logos".⁶⁷ Kasper deutet aber, wie wir gesehen haben, diese "Hohl- und Leerform" nicht im Sinne einer bloßen Offenbarung oder Epiphanie, sondern im Sinne der Konkretisierung und Verwirklichung der sonst abstrakten und unbestimmten Selbstmitteilung Gottes im Logos. Daher hat die Wirksamkeit des Hl. Geistes "in ihm (Jesus) ... in alles Überbietender Weise ihr

Ziel erreicht".⁶⁸ So bleibt jetzt nur noch die Auffassung des Hl. Geistes übrig im Sinne der "Weise, wie die einmalige Person und das einmalige Werk Jesu Christi zur universalen Auswirkung kommt und menschlich-geschichtlich erfahrbar wird".⁶⁹ Hat der Mensch Jesus die Funktion der einmaligen Konkretisierung des Abstrakten, so hat der Hl. Geist die Funktion der Universalisierung des Einmaligen. Takizawa unterscheidet, wie gesehen wurde, radikal zwischen dem Logos und dem fleischlichen Jesus. Dieser hat auf keinen Fall die Funktion der Konkretisierung. Der Mensch Jesus ist und bleibt durchweg "Zeichen und Werkzeug" für die den Menschen auch ohne den Menschen Jesus gegebene Selbstmitteilung Gottes im Logos. Es gibt für ihn keinen Menschen, der erst noch durch den Hl. Geist in die Einheit mit dem Logos versetzt werden muß. Der Mensch ist mit dem Logos eins. Er ist im Bereich des Logos, indem er einfach da ist. Der Hl. Geist verbindet die Menschen universal mit dem Logos. Innerhalb dieser universalen Verbindung ereignen sich einzelne, geschichtlich-einmalige Verbindungen. Wird man mit dem Logos im sekundären Sinne verbunden, dann bedeutet dies nach Takizawa keine Übertragung oder Austeilung der einmaligen Person Jesu und des einmaligen Werkes Jesu zu einem anderen sonst außerhalb der Tragweite des Logos bleibenden Menschen. Dies bedeutet, daß derselbe universale Geist, der einmal den Menschen Jesus dort und damals mit dem Logos verbunden hat, auch den Menschen in einem anderen Ort und zu einer anderen Zeit mit dem Logos verbindet. Erst so wird der Mensch Jesus dort und damals für den anderen Menschen erfahrbar. Kasper schreibt zur "christlichen Überzeugung": "Ein solcher christlicher Absolutheits- und Endgültigkeitsanspruch stellt ohne Zweifel ein Ärgernis und eine Provokation dar. Doch ohne das Skandalon des 'Logos sarx egeneto' (Joh 1,24), des 'Gott war in Christus und versöhnte die Welt ... mit sich' (2Kor 5,19) ist Christentum nicht mehr Christentum."⁷⁰ Takizawa stellt einen solchen, scheinbar ernsthaften, in Wirklichkeit aber trägen und eitlen Skandalon-Gedanken in Frage.

Takizawa fragte so M. Barth: "Wenn die Geburt, der Tod und die Auferstehung eines fleischlichen Menschen Jesus von Nazareth mit dem realen Sein des einen Mittlers, der im Anfang war, jetzt ist und für ewig sein wird, direkt identisch wäre, könnte dieser Jesus unmöglich erst vor 2000 Jahren entstehen. Was ist dann dort und damals im Leibe Mariae entstanden? Was bedeutet dann das 'ward' im Satze 'Das Wort ward Fleisch'?"⁷¹

1.2.1.4. Eine Kritik an der "Grundlegung" von Waldenfels

Von den vorausgehenden Abschnitten her wird deutlich, in welcher Hinsicht die von Waldenfels unternommene Grundlegung des Dialogs kritisiert werden soll. Die Kritik bezieht sich einmal auf seine Christologie sodann auf seine Pneumatologie.

Waldenfels unterscheidet ebensowenig wie Kapser zwischen dem innergöttlichen Jesus und dem außergöttlichen Jesus. Er thematisiert einseitig nur Jesus als den Sohn, den Jesus nämlich, der mit den johanneischen Hoheitsprädikaten, "Licht", "Wahrheit", "Brot", "Wort", "Leben" identifiziert wird.⁷² Es kommt Waldenfels nicht auf den geschöpflichen Jesus an. Er beachtet nicht den Jesus, der Nichts vom Hypostatischen an sich hat und der das Wort auf der Erde, von Seiten der Schöpfung her zeichenhaft offenbar macht. Und der Grund dazu liegt wie bei Kapser darin, daß Waldenfels die Person Jesu als "die letzte Konkretisierung aller Offenbarungen Gottes"⁷³ betrachtet.

S. Heinrich hat gleich nach dem Erscheinen des Buches, Absolutes Nichts, die dort zum Abschluß gestellte Frage nach der Möglichkeit der Deckung zwischen der Christologie und der Buddhologie bejaht.⁷⁴ Es stellt sich aber die Frage, ob Heinrichs überhaupt die Bedingung für die Möglichkeit des Vergleichs der Christologie und der Buddhologie erfüllt: Unterscheidet er streng zwischen Jesus als

dem Wort und dem geschöpflichen Jesus? Dieselbe Frage läßt sich auch an M. Shimizu stellen, die sich in ihrem Dialogversuch an Heinrichs anschließt.⁷⁵ Man muß feststellen, daß sich Heinrichs gar nicht um die rein irdische Menschheit Jesu kümmert. Er identifiziert den Menschen Jesus unmittelbar mit dem ewigen Logos Gottes. Das Geheimnis des Menschen Jesus, das "spezifisch christologische" Geheimnis liegt nach ihm darin, "daß Jesu Bezug zum Sinnmedium (d.h. Logos) ... nicht ein Verhältnis der Partizipation an einem ihm vorgegebenen anderen, sondern sein Bezug in sich selbst ist, daß dieses Selbst, dieses Sinn-Selbst, freilich seinerseits Bezug auf den absoluten Ursprung ist, der biblisch 'Vater' heißt. Anders gesagt: diese Person bezieht sich nicht partizipierend auf Sinn, auf den Logos, wie endliche Personen, sondern dieser Bezug ist sein Selbstbezug, allerdings vermittelt durch den Bezug zum Vater, - ein Gedanke, der in ein relationales Personverständnis Gottes, d.h. in die Trinitätslehre, hinführt. Er ist 'per essentiam' das, was wir 'per participationem' sind. Sinn als Bezug sowie Selbstbezug -im-Fremdbezug".⁷⁶ Der Mensch Jesus ist von den anderen "gewöhnlichen"⁷⁷ Menschen darin qualitativ verschieden, daß er selbst das Sinnmedium, der Logos ist, und daß sein Selbstbezug der des Logos ist, während die anderen Menschen am Logos Gottes partizipieren. Die anderen Menschen können sich in der Welt nur aufgrund des partizipierenden Bezuges zum Logos zu sich selbst verhalten. Der Mensch Jesus ist zwar in der Welt, stellt aber wegen seiner Identität mit dem Logos die einzige Ausnahme dar. Und die Individualität Jesu ist "nur durch ihre Identität mit dem alle menschliche Kommunikation ermöglichenden Sinnmedium (d.h. Logos Gottes) für die Sinnfrage des Menschen von dringendem Interesse".⁷⁸ Was nun das Verhältnis Jesu zum Vater betrifft, bezieht sich der Mensch Jesus als der Logos Gottes auf seinen "absoluten Ursprung"⁷⁹ und nicht als eine "gewöhnliche", "relative Person" auf Gott den Vater. Jesus bezieht sich auf Gott den Vater nicht erst durch seinen partizipierenden Bezug auf den ewigen Logos.

Nur im Blick auf die gewöhnlichen Menschen redet Heinrichs von einer Vermittlung des Gottesverhältnisses durch den Logos. So schreibt er, "daß Jesus keinen Bezug des Gegenüberseins zum Logos realisiert, sondern allein zum Vater; daß also die Frage 'Welchen Bezug hat der Mensch Jesus zum ewigen Logos' unbiblisch und systematisch falsch gestellt ist".⁸⁰ Hier beruft sich Heinrichs zu Unrecht auf Pannenberg. Diesem geht es, wie unten noch zu sehen ist, gerade um die Verschiedenheit des Menschen Jesus vom ewigen Logos Gottes: um das innergöttliche und außergöttliche Verhältnis Jesu. Und schließlich beschäftigt ihn die Vermittlung der Identität des Menschen Jesus mit dem Jesus, dem ewigen Logos.

Die Personeinheit Jesu wird nach Pannenberg im Vaterverhältnis Jesu verständlich.⁸¹ In der Bibel sind Aussagen vorhanden, die eine unmittelbare Verbindung Jesu mit dem Vater hervorheben, wie z.B. "Ich und der Vater sind eins" (Jo 10,30). In solchen Aussagen kommt die Gottessohnschaft zur Sprache.⁸² In der Bibel gibt es auch zugleich Aussagen, die die "Verschiedenheit (Jesu) von ihm (dem Vater) und Unterordnung unter ihn"⁸³ unterstreichen. Hier geht es um die Menschheit Jesu. Die Identität von der Gottessohnschaft und der Menschheit Jesu wird nach Pannenberg durch sein Vaterverhältnis vermittelt. Jesus bezieht sich in einer zweifachen Weise auf Gott: einmal als der Sohn Gottes und zugleich als ein Mensch auf Gott. Dieses Gottesverhältnis Jesu macht erst die Identität des Menschen Jesus mit dem ewigen Sohn möglich. Die Identitätsfrage darf man nicht von der Vaterbeziehung isolieren. Sie muß von ^{dem} ihren Hintergrund bildenden Vaterverhältnis her behandelt werden. So spricht Pannenberg von der "Indirektheit der Identität Jesu mit dem Sohne Gottes".⁸⁴ Diese Indirektheit muß man durchweg wahren. So setzt er sich intensiv auseinander mit der Christologie F. Gogartens. "Gogarten unterscheidet jedoch auch nicht ... zwischen der Sohnschaft Jesu (als der Gottessohnschaft dieses Menschen) und seinem irdischen Lebens-

weg. ... Er handelt von dem Menschen Jesus von vorn-
herein als von dem Sohne, ausgehend von dem vermeintli-
chen Sohnesbewußtsein Jesu. So ist ihm das Menschsein Jesu
nicht indirekt, sondern direkt identisch mit der Gottes-
sohnschaft. Dadurch werden alle sonstigen Züge des histo-
rischen Jesus dogmatisch eigentümlich bedeutungslos, so
ausführlich Gogarten auch auf Jesu historisches Auftreten
eingegangen ist: Dessen Einzelheiten interessieren nur als
Illustration der Personalität, der Sohnschaft Jesu."⁸⁵

"Wenn man diese Unterscheidung vernachlässigt, dann gerät
die volle Menschheit des irdischen Weges Jesu aus dem Blick.
Gogartens in diesem Sinne undifferenzierte Rede von Jesus
als dem Sohn hat darum einen eigentümlich mythologischen
Zug: Seine Christologie erzählt sozusagen die Urgeschichte
der menschlichen Sohnschaft zu dem Gott, der Vater ist."⁸⁶

"Sein (Jesus) Menschsein ist nicht zusammengesetzt mit
seiner göttlichen Wesenheit, sondern es handelt sich um
zwei komplementäre Totalaspekte seines Daseins. Diese As-
pekte sind als solche so verschieden voneinander wie eben
Gott und Mensch verschieden sind."⁸⁷ Wichtig ist es aber,
nicht nur die Verschiedenheit des Menschen Jesus vom
innergöttlichen Jesus zu erkennen, sondern "... die gött-
liche Sohnschaft bezeichnet den Seinsgrund, in welchem das
menschliche Dasein Jesu, verbunden mit dem Vater und doch
unterschieden von ihm, den Grund seiner Einheit und seines
Sinnes hat."⁸⁸ Diese Kritik an Gogarten trifft aber auch
Heinrichs' Verständnis von der Personseinheit Jesu Christi.
Es gibt im Menschen Jesus die Personschicht, die von sei-
nem Vaterverhältnis her nie in seinem Logossein aufgeht.
So kann man bezüglich Heinrichs' Position feststellen:
Der Mensch Jesus "realisiert" auch den Bezug des Gegenüber-
seins zum Logos, indem er den Bezug des Gegenüberseins
zum Vater realisiert. Wenn man sich dieses Punktes nicht
klar bewußt wird, kann man im Dialog keinen Schritt wei-
ter gehen.

Waldenfels bezieht die Pneumatologie nicht auf die Christologie. Er behandelt das Thema des Hl. Geistes in dem Buch "Offenbarung" erst, nachdem er die Themen Person Christi, seine Worte und Werke, Tod und Auferstehung Jesu und die Vollendung der Offenbarung abgeschlossen hat. Den Hl. Geist behandelt er nicht im Zusammenhang mit der Christologie, sondern erst im Zusammenhang mit der Frage unserer Hineinnahme in die Offenbarung, die sich bereits in der Geschichte zwischen Vater und Sohn ereignet hat. D.h. das Thema taucht im ekklesiologischen Zusammenhang auf. "Ist der Tod Christi durch die Totalhingabe Jesu an den Willen des Vaters Vollendung der Offenbarung von seiten des Sohnes und wird diese selbst wieder zur Vollendung der Offenbarung durch den Erweis der Annahme der Totalhingabe Jesu durch den Vater in der Auf-erweckung des Sohnes, so wird die Offenbarung des Vaters durch den Sohn Vollendung der Offenbarung für uns nur dadurch, daß uns Hingabe des Sohnes und Annahme der Hingabe durch den Vater offenbar werden, indem wir in den Prozeß von Hingabe und Annahme hineingenommen werden. Diese unsere Hineinnahme in den Austausch von Vater und Sohn ist Leben im Heiligen Geist des Vaters und Sohnes."⁸⁹ Und Waldenfels erwähnt im dialogischen Teil seines Buches "Absolutes Nichts" nicht den Hl. Geist. Diese Vernachlässigung ist auffällig, weil eine echte Kommunikation zwischen den Menschen anderer Religionen nur durch die Führung des Hl. Geistes möglich ist, der den Menschen die tiefste Tiefe der Gemeinschaft des Vaters und Sohnes offenbar macht. Kasper und Takizawa treffen sich, wie wir gesehen haben, darin, daß sie vom Hl. Geist schon im Zusammenhang mit der Frage der Personseinheit Jesu Christi reden, und daß sie diese Einheit pneumatologisch begründen. Es geht beiden um eine pneumatologische Lösung des Problems der "Vermittlung" der Einheit des ewigen Sohnes mit dem geschichtlichen Menschen Jesus. Kasper schreibt: "Der Geist als das persongewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn ist das Medium, in dem der Vater den Sohn in Freiheit und aus seiner Gnade sendet und in dem er in Jesus

den menschlichen Partner findet, in dem und durch den der Sohn in geschichtlicher Weise die Sendung des Vaters gehorsam beantwortet."⁹⁰

Die Frage stellt sich also für Kasper nicht bloß so, wie A. Nossol⁹¹ meint, ob man die Trinität Gottes als "Vater-Sohn-Heiliger Geist" oder als "Vater-Geist-Sohn" umschreibt. Spricht Kasper nämlich vom Hl. Geist im Zusammenhang mit der Christologie, dann bezieht er dies nicht bloß auf den innertrinitarischen Sohn, der durch den Geist mit dem Vater eins ist und der sich als die Selbstmitteilung des Vaters der Geschichte zuwendet. Sondern wenn von der Pneumatologie im Zusammenhang mit der Christologie die Rede ist, bezieht sich diese auch auf die Einheit des nach draußen gehenden, innergöttlichen Sohnes mit dem Menschen Jesus, "in dem und durch den der Sohn in geschichtlicher Weise die Sendung des Vaters gehorsam beantwortet."⁹² Zu einer Grundlegung des Dialogs ist es notwendig, diese Einheit als eine durch den Hl. Geist vermittelte Einheit aufzufassen.

1.2.2 Das Verständnis der Schöpfung

Eine dialogrelevante Christologie betrachtet die Schöpfung, wie bereits angedeutet wurde, als den Ort der Heilsoffenbarung. Das Heil bedeutet dabei nicht bloß eine Lebenserhaltung und -gestaltung,⁹³ sondern die Fülle des Lebenssinnes, an der sich die Lebensgestaltung endgültig orientieren kann. Ich habe schon angedeutet, daß die Verkennung des strengen Unterschieds des ewigen Logos vom Menschen Jesus dazu führt, die Schöpfung als den Ort der Heilsoffenbarung zu negieren. Es ist freilich denkbar, daß man zwar zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus unterscheidet, aber die Schöpfung nicht als den Ort der Heilsoffenbarung bejaht. Im Folgenden wird deutlich, daß Takizawa im Gegensatz zu Waldenfels die Schöpfung als den Ort der Heilsoffenbarung bejaht.

1.2.2.1 Die Schöpfung als Finsternis

Küng⁹⁴ hat zwar zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Kreuzestheologie Moltmanns wegen der direkten Identifikation Jesu mit Gott für den Dialog mit den Religionen unnützlich ist. Da Küng aber an der geschichtlichen Gestalt Jesu dort und damals hängenbleibt und die universal-innergöttliche Person Jesu außer acht läßt, oder auf diese von Jesus dort und damals her blickt,⁹⁵ kommt er auch nicht zum echten Dialog mit den Religionen. Es geht ihm um das "Aufheben" der Religionen "im dreifachen Hegelschen Sinne des Wortes: zugleich Affirmation, Negation und schließlich Transzendenz der Weltreligionen durch den christlichen Glauben".⁹⁶ Redet Küng von dem "Gott der nichtchristlichen Religionen", dann geschieht dies nur zum Zweck, die Menschen zum "Gott der Bibel" zu bringen.⁹⁷

Kasper meint, wie schon erwähnt, daß die Wirksamkeit des Geistes in Jesus Christus ihr Ziel erreicht hat. Aufgrund dieser Überzeugung schreibt er: "Deshalb fällt von Jesus Christus Licht auf die übrige Geschichte; Jesus Christus ist für den Christen Maß und Kriterium für die Unterscheidung der Geister. Nur durch ihn und in ihm ist es möglich, an der ganzen Fülle des Geistes teilzuhaben. Umgekehrt gilt freilich auch, daß die ganze Fülle und der ganze Reichtum Christi im Christentum erst dann zu seiner konkreten Verwirklichung gekommen ist, wenn die geistgewirkten Reichtümer der Völker in die Kirche Eingang gefunden haben und in ihr 'aufgehoben' sind."⁹⁸ Die Aufhebung der Religionen in der Kirche bildet hier die Bedingung dafür, daß Fülle und Reichtum Jesu Christi konkret verwirklicht werden. Die nichtchristlichen Religionen erfahren, so Kasper an einer anderen Stelle, zwar "etwas vom Gnaden- und Heilswillen Gottes".⁹⁹ Aber "Gott vereinnahmt den Menschen nicht in einer universalen Ordnung des Heils".¹⁰⁰ Man muß mit dem Alten und Neuen

Testament und mit den Kirchenvätern in den anderen Religionen "Irrglauben und Aberglauben, Lug und Trug, dämonische Nachäffung wahrer Religion, teuflisches Blendwerk, Hybris, Verblendung des Herzens und des Verstandes und sittliche Verkommenheit"¹⁰¹ sehen. Die Religionen "sind eine Verkehrung der Schöpfungsordnung; in ihnen versteht sich der Mensch nicht mehr nach dem Bild und Gleichnis Gottes, es schafft sich vielmehr der Mensch Gott nach seinem Bild und seinem Gleichnis".¹⁰² "Metanoia"¹⁰³ wird von ihnen gefordert. Sie werden "zum Exodus"¹⁰⁴ gerufen. Die Religionen lassen sich aber im Zusammenhang mit Jesus Christus als der eschatologischen Heilstat Gottes und mit der diesem Christus verkündigenden Kirche als "praeparatio evangelica und Ausdruck der paidagogia Gottes"¹⁰⁵ ansehen. "Sie sind in einer zwar geschichtlich vorläufigen, aber doch positiven Weise einbezogen in die eine universale Heilsoikonomie Gottes."¹⁰⁶ Sie besitzen Heilsbedeutung "in dem Maß, als sie sich in den Prozeß der Heilsgeschichte, der zugleich ein Prozeß der Sammlung der Völker ist, eingliedern und einen Dienst leisten am eschatologischen ~~Schalom~~ Gottes".¹⁰⁷

Kasper setzt fort: "Zu ihrer letzten Eindeutigkeit, Klarheit und Universalität kommen sie jedoch erst durch Jesus Christus. In ihm hat Gott endgültig dem Menschen den Menschen geoffenbart und ihm das Ziel seiner Befreiung kundgetan."¹⁰⁸ Das bedeutet aber, daß sich die Religionen "bekehren"¹⁰⁹ und "neu geboren"¹¹⁰ werden müssen. Und dadurch erreichen die Kirche und auch die Religionen ihre eigene Fülle. "So ist es etwa der Hinduismus, der, indem er sich bekehrt, von neuem geboren wird. Der auferstandene Hinduismus wird zum Christentum, zu dem authentischen Christentum Indiens. Wo die Kirche in diesem Sinn zum Sakrament einer Neugeburt der Religionen wird und wo sie diese zu ihrer Erfüllung in Jesus Christus bringt, da wird sie selbst zur Erbin der religiösen Reichtümer der Völker, da erreicht sie ihre eigene Fülle."¹¹¹ Aus dieser

kurz skizzierten Sicht her versteht Kasper den Dialog der Religionen bloß als ein "Vorfeld"¹¹² der Betreibung der Mission. Für Kasper besteht keine Möglichkeit, auf der Ebene der Wahrheitsfrage die Person Jesu Christi mit den Personen anderer Religionsstifter zu vergleichen. "Der entscheidende Unterschied zwischen Jesus Christus und anderen Religionsstiftern besteht nicht primär in einzelnen Lehren; Jesus Christus lehrt nicht nur einen Weg, sondern er ist vielmehr dieser Weg selbst.

'Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.' Der Unterschied besteht also näherhin darin, daß Jesus Christus beansprucht, die personhafte Verdichtung und Verwirklichung dessen zu sein, was als Wahrheitsfrage und Wahrheitsantwort in den anderen Religionen vorhanden ist."¹¹³

Waldenfels und Heinrichs sind darin mit Kasper einig, daß sie keine echte, endgültige Heilsoffenbarung und keine echte, endgültige Heilserkenntnis in der Schöpfung anerkennen. Waldenfels¹¹⁴ bestimmt das Verhältnis der Weltgeschichte und der Heilsgeschichte auf doppelte Weise: Man kann insofern von der Einheit beider "Geschichten" reden, als folgendes gilt: "Wenn Gott schafft, (wird) der Akt der Schöpfung selbst notwendig zum Anruf an den Menschen..., indem sich Gott als Heil des Menschen offenbart und entsprechend die Weltgeschichte die Geschichte des tatsächlichen Heilsangebotes und der Annahme bzw. Verfehlung dieses Heils durch die Menschen ist".¹¹⁵ Man kann aber nach ihm auch von einer Abhebung der Heilsgeschichte von der Weltgeschichte insofern reden, als es offenbleibt, ob die Weltgeschichte "sich nicht aufgrund menschlicher Fehlentscheidung^{"u"} eine Unheilsgeschichte wandelt",¹¹⁶ und insofern, als "... von Gott selbst her die Möglichkeit totaler Fehlentscheidung der Welt genommen und die Verwirklichung dieser Möglichkeit dem Menschen erkennbar sein (muß)".¹¹⁷ Waldenfels legt nun das Schwergewicht auf die Abhebung der Heilsgeschichte von der Weltgeschichte. "Gerade letzteres (die Abhebung) wird auch von den Autoren des AT und NT

behauptet, wenn sie von der Erlösung in Christus her das alttestamentliche Erlösungshandeln Gottes als Ausgangspunkt für ein Totalverständnis der Schöpfung und Menschheitsgeschichte und deren Zielrichtung verstehen und wenn sich das Erlösungswerk Christi als unüberholbar erweist. Auch hier liegt, daß sich der Mensch nicht selbst aufgrund von zunehmender Reflexion gleichsam 'erarbeiten' kann, wie es um die Weltgeschichte letztlich bestellt ist, sondern daß ihm Sinnrichtung, Sinnverwirklichung und Sinndeutung der Weltgeschichte als Heilsgeschichte aus der Freiheit Gottes geschenkt sein müssen."¹¹⁸ Waldenfels meint nämlich, daß es sich in der Weltgeschichte "letztlich" um eine Selbsterarbeitung des Menschen aufgrund der Reflexion handelt, und daß die Menschen auf die Heilsgeschichte von NT und AT angewiesen sind, um von dieser Fehlentscheidung loszukommen und um die Weltgeschichte als die Heilsgeschichte deuten zu können. Die Frage erhebt sich nun aber hier, ob es der Profangeschichte außerhalb der Heilsgeschichte von AT und NT prinzipiell um die Selbsterarbeitung des Menschen aufgrund der gottlosen Reflexion geht. Wenn dies der Fall wäre, müßte die Möglichkeit des Dialogs mit den in der Profangeschichte auftauchenden Religionen als ausgeschlossen angesehen werden. Ist es aber nicht möglich, daß auch die Religionen, die keine religionsgeschichtliche Berührung mit der Heilsgeschichte des AT und NT haben und daher nicht Jesus Christus als eine zentrale Heilsgestalt anerkennen, doch mit dem Wort Gottes zu tun haben, in dem Gott den Menschen ins Dasein ruft und sich ihm als das Heil offenbart? Kann es ferner nicht sein, daß das Schöpfungswort in dem Maße konkret und geschichtlich ist, daß es die Fehlentscheidung des Menschen aufhebt und dem Menschen "Sinnrichtung, Sinnverwirklichung und Sinndeutung der Weltgeschichte als Heilsgeschichte" gewährt? Kann es ferner auch nicht sein, daß die Bundesgeschichte Israels und die Heilsgeschichte in Jesus Christus gerade die Zeichen dafür sind, daß das Schöpfungswort Gottes in sich zugleich Gottes konkrete und leibliche Tat

des Gerichtes und Versöhnung ist? Man muß aus der Sicht Waldenfels diese Frage verneinen. Denn Jesus von Nazareth ist nach ihm "die konkreteste Verwirklichung des Heils."¹¹⁹ Das Schöpfungswort ist in sich noch nicht konkret genug, um zugleich das unüberbietbare und nicht ergänzungsbedürftige Heil begründen zu können. Waldenfels redet zwar vom "Heil für alle und jeden einzelnen",¹²⁰ aber er tut dies vom Menschen Jesus von Nazareth als dem konkretesten Verwirklichung des Heils aus. Waldenfels schreibt: "Das Heilsbegründendere ist das je Konkretere der Verwirklichung des Heilswillens Gottes; das Konkretste aber ist die Annahme der Knechtsgestalt durch den Sohn (Phil 2)"¹²¹ Er beschreibt an anderen Stellen¹²² die nichtchristlichen Religionen nur als "Strahlen der Wahrheit".¹²³ Und "daß die Religionen nur Strahlen der Wahrheit darstellen, läßt sich jedoch erst aus der Erfahrung der vollen Wahrheit bzw. der Begegnung mit dem Anspruch Jesu, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein (Jo 14,6), sagen. Die Behauptung, die Religionen seien nur Strahlen der Wahrheit, wird auf die ernsthaften, nicht angefochtenen Bekenner der einzelnen Religionen stets wie eine ärgerliche Anmaßung der Christen wirken. Dieses Stück Widerspruch gegen die Religionen läßt sich nicht vermeiden und darf auch gar nicht vermieden werden, will das Christentum sich nicht selbst verneinen".¹²⁴ Waldenfels meint nämlich, daß ein Stück Widerspruch gegen die Religionen die Selbstbejahung des Christentums notwendigerweise begleitet, wenn es auf die Wahrheit- und Heilsfrage ankommt. Es versteht sich daher, daß er den Dialog mit dem Zen-Buddhismus nicht im Zusammenhang mit der Wahrheits- und Heilsfrage, sondern im Zusammenhang mit ethischen, spirituellen und religiösen Themen geführt hat. Die Leitfrage war "ob nicht vielleicht auch in den nicht-christlichen Religionen das Element des Kenotischen, der Selbstverleugnung, der Armut, der 'Reinheit des Geistes', der Fremde u.ä. eine Rolle spielt."¹²⁵ "Wo das jedoch der Fall ist, hat die all- und gegenseitige Aufforderung zur Metanoia als einem Umdenken,

einer Denkkkehr und Bekehrung sowie einer Rückkehr zur Kenose die Folge, daß es den arroganten Versuch der einen Religion, über die andere(n) zu herrschen, sowie den dialogfeindlichen Zustand nicht mehr gibt."¹²⁶ Der Herrschaftsversuch und die Dialogfeindlichkeit kommen aber, wie wir bereits gesehen haben, letzten Endes gerade dadurch zustande, daß den Religionen die Wahrheit und die Heilsbedeutung abgesprochen werden. Eine dringende Aufgabe wäre es also, zu fragen, wie die Person Jesu, die den genannten Anspruch erhebt, gedeutet werden soll, damit man den Religionen die Wahrheit und Heilsbedeutung voll anerkennt. Nützt das Aufzeigen von einigen Zügen ethischer, spiritueller und religiöser Erfahrungen, die beider Religionen gemeinsam sind, um die Herrschaftsbegierde und die Dialogfeindlichkeit aufzuheben und so eine echte Kommunikation aufzubauen, wenn dann nachträglich die Wahrheit und die Heilsbedeutung den Religionen abgesprochen werden?

Heinrichs meint, daß Christentum und Zen-Buddhismus auf der Ebene des "subjektiv-religiösen Vollzuges"¹²⁷ ähnliche Erfahrungen zeigen. Das zenbuddhistische Bewußtsein der Leere und die darin verwurzelte Interpersonalität und Liebe zeigen die Züge, die sich auch in der christlichen Liebe und im christlichen Glauben zeigen. Die Zen-Erfahrung ist nach ihm nun eine "anonyme Logoserfahrung".¹²⁸ Sie hat aber nicht den gleichen Wert wie die "Christusbeziehung und -erfahrung".¹²⁹ Sie ist trotz den der Christuserfahrung ähnlichen Zügen eine "natürliche"¹³⁰ Erfahrung. Die Christuserfahrung aber erschließt "eine neue Dimension auch interpersonalen Lebens".¹³¹ Heinrichs erkennt zwar also die Ähnlichkeit der Erfahrungen von beiden Religionen auf der "subjektiv-religiösen" Ebene an. Er läßt aber der Zen-Erfahrung als der Logoserfahrung keinen Besitz der endgültigen Wahrheit und der vollen Heilsbedeutung zukommen. Die "natürliche" Logoserfahrungen bei den Religionen sind nach ihm als "unglücklich-unerfüllt"¹³²

zu bezeichnen. Sie müssen mit dem Christentum in Verbindung gesetzt und so ergänzt werden. Das Christentum verkündigt durch die Schrift, Lehre, Ritus und kirchliches Gemeinschaftsleben, ~~den~~ fleischgewordenen Logos, ~~den~~ mit Jesus identischen Logos.

Ich habe Pannenberg im vorigen Abschnitt darin zugestimmt, daß er scharf zwischen Jesus als dem Sohn Gottes und Jesus als dem Menschen unterscheidet. Erkennt er nun auch die Wahrheit und Heilsbedeutung der Religionen in vollem Sinn an? Knitter¹³³ verneint diese Frage. Pannenberg redet nach ihm zwar von der Präsenz Gottes in der Religionsgeschichte und meint, daß die Offenbarung Gottes als die die Menschheitsgeschichte im tiefsten bewegende Macht das Thema dieser Geschichte ist. So behauptet er daher die Notwendigkeit des Dialogs zwischen dem Christentum und den Religionen. Aber er hält ^{den} an Gedanken fest, daß die Religionen nicht aus ihrer Fraglichkeit herausbrechen können, daß alles, was sie haben, nicht mehr als Fragen sind; und weiter: daß die Religionen in Wirklichkeit Gott nicht genug erkennen können, um das Heil, das Gott in Christus bewirkt hat, zu empfangen.¹³⁴ Dieses Urteil bildet ^{sich} Knitter auf Grund folgender drei zusammenhängender Gründe:

(1) "When Pannenberg speaks of the revelation as the theme and 'im Tiefsten bewegende Macht' of all history, he immediately adds that we can speak 'sinnvoll von einer Offenbarung Gottes ... nur im Hinblick auf das Ganze der Wirklichkeit' and this 'Ganze' is seen only 'von einem Ende alles Geschehen her'.

The 'end' therefore has 'konstitutive Bedeutung ... für die Frage der Gotteserkenntnis'. This means, apparently, that there is no real 'Gotteserkenntnis' before the end, or before the anticipation of the end in Jesus Christus. And since Pannenberg identifies revelation and salvation, this means that salvation is truly possible only at the end, i.e. only in Christ's revelation."

(2) "If we can speak of true revelation only at the end, in Jesus Christus, then the religions apparently are confined within the bonds of their Fraglichkeit. And it seems that, of themselves, they cannot even understand their own searching or the contents of their own questions. ... Yet if man in his religions has only questions - which are not really understood - can we say he really knows God? This problem becomes all the more pressing when we see that Pannenberg qualifies the 'Wissen von Gott' in the religions by adding that its 'eigentliche Wirklichkeit (wird) erst durch Jesus enthüllt'."

(3) "Further, ... Pannenberg states that the religions corrupt their experience and knowledge of God, '... daß in ihnen das Widerfahrnis (of God), auf dem sie beruhen, zugleich verkehrt worden ist dadurch, daß die Mächte, die hier als Wirklichkeit gelten, in Wahrheit noch zum Bereich des Endlichen gehören' ... Any theologian could admit that in many religions this corruption of the knowledge of God is a fact. But Pannenberg here seems to assert that this corruption must take place, that it is unavoidable."¹³⁵

1.2.2.2. Die Schöpfung als der Ort der Heilsoffenbarung

Pfeil meint, wie wir bereits gesehen haben, daß das Wort nicht durch die Hinzunahme einer menschlichen Natur zu einer Vermehrung seines Seins kam. Er meint, daß dem Wort durch die Annahme einer menschlichen Natur keine Seinsvollkommenheit hinzugefügt (wurde), da es bereits alle Vollkommenheiten der menschlichen Natur wie der Schöpfung überhaupt in höchster Vollendung in sich enthielt. Das Wort und die Menschennatur zusammen besitzen nicht mehr an Vollkommenheit als das Wort allein."¹³⁶

Auch Takizawa meint, daß das Schöpfungswort in sich die Vollkommenheit der Schöpfung und des Menschen enthält und so den letzten Sinn als die Geschichtsorientierung

den Menschen offenbart. Takizawa hält die geschichtliche Gestalt Jesus für eine Gestalt, die dem Wort durch den Hl. Geist vollkommen entsprach. So beschränkt sich die Offenbarung des Geschichtssinnes nicht auf das Jesusgeschehen. Josuttis beachtet¹³⁷ heute die Barthkritik, die Takizawa schon etwa vor fünfundvierzig Jahren schrieb: "Es ist grundsätzlich festgestellt, daß es keinen Weg vom Menschen zu Gott gibt. Aber ist nicht gerade damit ausgesagt, daß der Weg von Gott zum Menschen stets und überall und jederzeit offen ist, daß der Dreieinige Gott überall und jederzeit in diese Welt hineinbrechen und sich offenbaren kann, wenn er es nur will? - Für die Christen, die die Bibel stets vor Augen haben und in der Bibel erzogen sind, ist dies sicher eine müßige Frage. Man darf sich nicht auf solche Möglichkeit verlassen und darüber vernachlässigen, sich an die schon gegebene Wirklichkeit, an die Heilige Schrift, zu wenden. --- Aber dürfte man jene Frage darum einfach als eine bloße Spekulation verwerfen? Wäre es ausgeschlossen, daß jene Möglichkeit einer ständigen Neuoffenbarung Gottes nicht eine aus der Spekulation über Gottes Allmächtigkeit, sondern eine gerade im Glauben eingesehene Möglichkeit ist? Oder ist sie etwa deshalb prinzipiell unmöglich, weil Gott selber sich in der Fleischwerdung seines Wortes dort und damals ein für allemal eingeschränkt hat?"¹³⁸

Die Schöpfung ist für Takizawa der Ort der Offenbarung des letzten Sinnes und Heils der Geschichte. Die Schöpfung und die Menschengeschichte sind von Gott her genau so erfüllt wie das Jesusgeschehen. Die Religionen berühren aufgrund der Freiheit Gottes die Offenbarung des Logos Gottes als der endgültigen Sinnerfüllung, gleichgültig ob sie ihrerseits dem Logos entsprechen oder widersprechen. Der Logos Gottes seinerseits umschließt und durchdringt trotz der Menschensünde die Menschheits- und Religionsgeschichte. Der Logos Gottes kann in seiner Freiheit seine Zeugen auf der Erde schaffen. So hat Takizawa in einem seiner neueren religionstheologischen Beiträge¹³⁹ beispielsweise zu zeigen versucht, daß es auch beim Amida-Buddha

der zentralen Heilsgestalt im Jodo-Buddhismus, genau um dieselbe Heilsverkündigung geht wie bei Jesus Christus. Und zum Abschluß des Beitrags stellt er fest, daß die Frage, ob in einem Religionssystem der Name Jesus Christus vorkommt, keine entscheidende Frage ist für das Urteil über die Wahrheit eines betreffenden Religionssystems.¹⁴⁰ So kann man feststellen, daß Takizawa die Schöpfung und daher die Religionen als den Ort der Heilsoffenbarung ganz anerkennt.

1.2.3. Der Kreuzestod Jesu als ein doppeltes Geschehen und Kreuzesnachfolge

Da die relevante Christologie zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur streng unterscheidet und die Einheit der beiden Naturen pneumatologisch begründet, differenziert sie in der Deutung des Kreuzestodes Jesu dementsprechend zwischen seinem geschichtlichen und eschatologischen Aspekt und begründet die Einheit der beiden Aspekte wiederum pneumatologisch. Und die Kreuzesnachfolge hat einen Doppelbezug.

1.2.3.1 Die Unterscheidung des geschichtlichen und des eschatologischen Aspektes

Moltmann deutet den Kreuzestod Jesu durchweg als ein innergöttliches Geschehen zwischen ^{dem} Vater und Jesus, dem Sohn. Er schreibt: "Die Verlassenheit, die sein Todes-schrei ausdrückt und ^{dar} mit den Worten von Psalm 22 zutreffend ausgelegt wird, muß darum strikt als ein Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater und umgekehrt zwischen seinem Vater und Jesus, dem Sohn und also als ein Geschehen zwischen Gott und Gott verstanden werden. Die Verlassenheit am Kreuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist stasis in Gott - 'Gott gegen Gott' -, wenn anders festgehalten werden soll, daß Jesus die Wahr-

heit Gottes bezeugt und gelebt hat. Diese 'Feindschaft' zwischen Gott und Gott darf man sich nicht verschleiern, indem man entweder die Gottesverlassenheit Jesu oder seine gelebte Gottesbotschaft oder seinen letzten Schrei nach Gott am Kreuz nicht ernst nimmt."¹⁴⁴ H. Schützeichel macht mit manchen Moltmann-kritikern darauf aufmerksam, daß die Rede von einer stasis in Gott, von einer Feindschaft in Gott abwegig ist und nicht mit der Hl. Schrift übereinstimmt.¹⁴¹ Er bemerkt ferner, daß man von der *communicatio idiomatum* her die Leidensfähigkeit Gottes deutlich machen kann, ohne eine vom NT her nicht berechnigte Wendung, der Gekreuzigte Gott, zu verwenden.¹⁴² Er unterscheidet aber nicht scharf zwischen der Gottheit und der Menschheit Jesu innerhalb der Idiomatenkommunikation. Er erwähnt¹⁴³ kurz die Beobachtung R. Haubsts, daß es sich bei dem Todesschrei Jesu (Mk 15,34) um die menschliche Ich-Erfahrung und um das volle Menschsein Jesu handelt.¹⁴⁴ Haubst meint, daß es ein Extrem ist, in Jesus einseitig entweder eine mit Gott wesensgleiche Person oder eine menschlich-psychologische Person zu sehen. Es geht um beides, genauer darum, die "Verschiedenheit" in der Einheit von beiden zu wahren.¹⁴⁵ Die menschlich-psychologische Person Jesu verhält sich zur göttlich-schöpferischen Person, wie sie sich in der johanneischen Ego-Eimi-Formel darstellt, so, daß sie durchaus unter dieser untergeordnet ist und bleibt. Das menschlich-psychologische Ich ist zwar "jederzeit rückbezogen und hinbezogen auf die göttliche Hypostase".¹⁴⁶ "... einerseits erfährt... das menschliche Bewußtsein Jesu aufs Innigste sein psychologisches Ich auf das hypostatische zurückbezogen, so sehr, daß auch dieses, wenn Christus 'ich' sagt, immer mitgeht, indem er als metaphysischer Substanzgrund des psychologischen Ichs mit-bewußt ist".¹⁴⁷ Das hypostatische Ich trägt das psychologische und verläßt es nie.¹⁴⁸ Das menschlich-psychologische Ich hat aber der Definition nach "nichts Substantielles und noch weniger etwas Hypostatisches", und ist vom hypostatischen Ich "abhängig".¹⁵⁰ Und das Verhältnis von beiden Ichs ist ein

Offenbarungsverhältnis. "In anderer Sicht 'erscheint' oder 'manifestiert' sich in dem psychologischen Ich-Phänomen aufgrund dieser metaphysischen Vertiefung und Erhellung das hypostatische Ich."¹⁵¹ Solange man nun über das "psychologische Ich" oder "menschliche Ich-Erleben" Jesu noch reden muß¹⁵², ist eine Entwicklung bzw. ein Wachstum im Selbstbewußtsein Jesu anzunehmen.¹⁵³ Hätte Jesus nicht als Kind schon um seine wahre Identität gewußt, "dann hätte sich bei ihm auch schon bei den ersten bewußtwerdenden Sinneseindrücken ein rein menschliches Ichbewußtsein... zu entwickeln begonnen, in dem er sich zwangsläufig, wie jeder von uns, für seinen 'autonom' existierenden Menschen gehalten hätte. Solche rein menschliche Selbsterfahrung hätte ihn also irregeführt und der Tatsache seiner Einheit mit dem Vater widersprochen. In dem Augenblick aber, da sein Seelenleben seiner göttlichen Personalität innegeworden wäre, hätte das nicht nur eine Aufwärtsentwicklung, sondern einen Bruch in seinem Bewußtsein bedeutet."¹⁵⁴ Die Kreuzesdeutung Takizawas ist auf derselben Linie wie die Haubsts. So kritisiert er, daß Moltmann in ein und demselben Kreuzesgeschehen nicht zwischen der geschichtlich-situationell bedingten Seite und der unmittelbar aus der Wirklichkeit Immanuel, Gott mit uns, herkommende, eschatologischen Seite unterscheidet.¹⁵⁵ Auch er nimmt wie Haubst eine innere Entwicklung im Selbstbewußtsein des geschichtlichen Jesus an. "Es kann sein, daß der geschichtliche Jesus nicht so vollkommen war, wie ihn die Evangelien beschreiben. Es kann nicht ausgeschlossen sein, daß er eines Tages in seiner Jugend plötzlich die Urwirklichkeit Immanuel bei sich gefunden hat und durch sein ständiges Streben dazu fähig geworden ist, die Urwirklichkeit Immanuels im Reden und Handeln vollkommen darstellen."¹⁵⁶ Und es gilt auch nach ihm, "daß in den Evangelien das Kreuz Jesu durchaus auch im Licht der historischen Ereignisse seines Lebens interpretiert wird und demzufolge die theologische Reflexion über die Hingabe Jesu 'bis zum Tod am Kreuz' auf einen Anhalt am irdischen Leben Jesu weder zu verzichten braucht noch darf."¹⁵⁷

Für Kasper bildet die geschichtlich-situationelle Seite des Kreuzestodes Jesu bloß den "Rahmen"¹⁵⁸ für "die eschatologische Perspektive".¹⁵⁹ Kasper schreibt: "Dieser Tod ist die Verwirklichungsgestalt der Gottesherrschaft unter den Bedingungen dieses Aions, der Herrschaft Gottes in menschlicher Ohnmacht, des Reichtums in der Armut, der Liebe in Verlassenheit, der Fülle in der Leere, des Lebens im Tod."¹⁶⁰ Auch Waldenfels kümmert sich nicht um die Verschiedenheit zwischen der geschichtlichen und eschatologischen Dimension des Kreuzes. Er bezieht sich im Folgenden auf die oben zitierten Sätze Kaspers: "Zu Recht wird daher dieser Tod als 'Tod Gottes' ausgesprochen, der in der Gottesverlassenheit Jesu am Kreuz seinen sprechenden Ausdruck findet: 'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' (MK 15,34 par)."¹⁶² Die Einheit Jesu als des Sohnes mit dem Vater wird in der Auferweckung Jesu endgültig und in aller Deutlichkeit offenbart. Da diese Einheit nicht erst hier konstituiert wird, muß man diese im Kreuzesgeschehen als die Einheit des Sohnes mit dem Vater und so den Kreuzestod Jesu als den Tod des Sohnes Gottes deuten.¹⁶³

Auch für Takizawa ist die Auferstehung Jesu die Antwort auf das Rätsel seines Kreuzestodes. Aber ein Doppeltes wird in der Auferstehung offenbar. Sie besagt nämlich im Blick auf den Wortcharakter Jesu: "Er (Jesus) ist der Sieger, der mit seinem ewigen Vater zusammen über alles übergeordnet ist, und deswegen ist er von den Toten auferstanden, m.a.W. er hat mit seiner Autorität als der des ewigen Logos Gottes gehandelt."¹⁶⁴ Die Auferstehung besagt sodann aber im Blick auf den Fleischcharakter Jesu: "Er (Jesus) war bis zum Kreuzestod gehorsam und hat nichts als den Willen Gottes, sein Wort, den dreieinigen Gott zu seinem Herrn gemacht hat und deswegen ist er Sieger geworden."¹⁶⁵ Takizawa meint nun aber beachtenswerterweise, daß der Wortcharakter des Daseins Jesu noch nicht bei der Auferstehung im Vordergrund steht. Hier ist noch der Fleisch-

charakter im Vordergrund. Erst nach dem Aufstieg zum Vater, der den Wechsel des Amtes Jesu markiert, schiebt der Wortcharakter Jesu ausschließlich in den Vordergrund.¹⁶⁶ So muß man aus der Sicht Takizawas auch H.G. Geyer¹⁶⁷ kritisch gegenüber stehen, der in der Diskussion um die Kreuzestheologie Moltmanns herausgearbeitet hat, "daß die durch den Tod am Kreuz auf die Spitze getriebene Fraglichkeit des Vollmachts- und Rechtsanspruches Jesu eine eindeutige Antwort erst durch seine Auferweckung von den Toten erhalten hat. Dadurch wird die Rechtsfrage seines Lebens in die Sinnfrage seines Todes verwandelt und das historische Rätsel des Todes Jesu zum eschatologischen Geheimnis des Kreuzes vertieft."¹⁶⁸ Link schreibt zu dieser Kreuzesdeutung Geyers von der Auferstehung her: "So war ein gewisses Unbehagen an H.G. Geyers Vorordnung der eschatologischen vor die historische Perspektive des Todes Jesu nicht zu übersehen."¹⁶⁹ Die Deutung des Kreuzes aus der Auferstehung führt nicht dazu, einseitigerweise das Kreuz als das eschatologische Ereignis zu deuten.

1.2.3.2. Pneumatologische Vermittlung der Einheit beider Aspekte

I.E. Vercausse schreibt: "Wo die personale Vater-Sohn-Beziehung eindrücklich dargestellt ist, gelingt es ihm (Moltmann) nicht, auch die Stellung des Hl. Geistes gebührend in den Rahmen seiner theologia crucis einzuordnen." H. Mühlen trifft sich mit Moltmann darin, daß auch er die Beziehung von Gott und Jesus im Kreuzesgeschehen durchaus als die Beziehung von Vater und Sohn deutet.¹⁷¹ Mühlen faßt das Kreuzesgeschehen auf als ein Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn, dem "ihm (dem Vater) gleichrangige(n) göttliche(n) Du"¹⁷². Im Kreuzesgeschehen stellt sich einerseits "eine Unterschiedenheit (von Vater und Sohn), ... die so groß ist, wie sie größer nicht

gedacht werden kann" dar, da der Sohn in einer "völligen Gottverlassenheit stirbt".¹⁷³ Andererseits zeigt sich in ihm zugleich "die absolute Nähe zwischen Vater und Sohn, die ebenso groß ist, wie sie größer nicht gedacht werden kann", da das Kreuzesgeschehen als Hingabe des Sohnes durch den Vater (Röm 8.32) und als Selbsthingabe des Sohnes (Galater 2,20) verstanden wird.¹⁷⁴ So beziehen sich die "Unterschiedenheit" und "die Nähe" im Kreuzesgeschehen nach Mühlen auf das innergöttliche Verhältnis Jesu zum Vater. Mühlen unterscheidet sich nun aber von Moltmann darin, daß er die pneumatologische Dimension des Kreuzesgeschehens sehr betont. "... der Vater (ist) der seinen Sohn Überliefernde..., der Sohn (ist) der sich selbst Überliefernde und das Pneuma (ist) der im Vater und im Sohn streng identische Vorgang der Überlieferung selbst."¹⁷⁵ Mühlen betrachtet hier den Hl. Geist als das Bindeglied zwischen Vater und Sohn, als ein nach außen gehender, innergöttlicher Vorgang zwischen Vater und Sohn. Takizawa deutet nun den Hl. Geist nicht nur in diesem Sinne sondern auch als Bindeglied für die Einheit des Sohnes mit dem fleischlichen Jesus.¹⁷⁶ Diese Deutung ist aber für Mühlen insofern unmöglich, da sich "eine säuberliche Trennung zwischen einem sog. 'psychologischen' Ich und dem göttlichen Ich des menschengewordenen Sohnes nicht durchführen" läßt.¹⁷⁷ Nach Mühlen wird der Logos ohne Vermittlung des Hl. Geistes, unmittelbar zu Fleisch. Das Fleisch Jesus als der inkarnierte Sohn ist schon in seinem ersten zeitlichen Augenblick mit dem Vater zusammen der ewige Ursprung des Hl. Geistes. So besitzt er vom Anfang seiner Existenz an die Fülle des Geistes. Mühlen schreibt an anderer Stelle: "Jesus besaß die Fülle des Geistes schon vom ersten zeitlichen Augenblick seiner Existenz an. Er ist ja selbst (mit dem Vater zusammen) der ewige Ursprung des Hl. Geistes. Er bleibt dieser Ursprung des Hl. Geistes auch als der Inkarnierte, so daß auch der inkarnierte Sohn nie ohne den Hl. Geist ist, und zwar vom ersten Augenblick seiner zeitlichen Existenz an. Die Sendung des Hl. Geistes in die menschliche Natur bzw. die

Salbung Jesu mit dem Hl. Geist vollzieht sich für ein dogmatisches Verständnis schon in diesem ersten zeitlichen Augenblick der fleischlichen Existenz des Sohnes. Die Geistmitteilung bei der Taufe Jesu erscheint von daher mehr als eine öffentliche Proklamation dessen, was schon von Anfang an war."¹⁷⁸ Takizawa redet hingegen von der "Rolle des Hl. Geistes in der Inkarnation des Logos".¹⁷⁹ Die Inkarnation des Logos heißt nach ihm "die aufgrund des Logos, durch den Hl. Geist bewirkte Werdung des Fleisches Jesu".¹⁸⁰ Das Fleisch Jesu besitzt also nicht den Hl. Geist. Er ist also nicht der Ursprung des Hl. Geistes. Er kann nur vom Geist des Logos und daher des Vaters geleitet werden. Und dies geschieht in der Mitte der Mitmenschen, die die Wirklichkeit des Logos vergessen, ihm widersprechen und sich nicht durch den Geist führen lassen. So gerät das Fleisch Jesu unvermeidlich in einen Konflikt mit seinen Mitmenschen. Und sie vernichten Jesus auf dem Kreuz. Dieser Tod ist aber nicht unmittelbar identisch mit dem Tod des Sohnes, der sich in der Geistesgemeinschaft mit dem ihn opfernden Vater hingibt. Er ist nach Takizawa "Zeichen"¹⁸¹ der Liebe des Dreieinigen Gottes. So ist Takizawa mit Vercruysse einig, wenn dieser schreibt: "Denn dieses (Kreuzes- und Ostern) Geschehen ist in Christus Zeichen und Gegenwart der Treue und Liebe Gottes bis zum Ende in Tod und Verlassenheit, in Gemeinschaft mit den Verlassenen und den Sterbenden. Es offenbart die Spannung zwischen der zeichenhaften, leiblichen Gegenwart Gottes und der immer transzendenten und angezielten Wirklichkeit, die der dreieinige Gott ist, den niemand je gesehen hat. Das Kreuzes- und Ostergeschehen ist zugleich signum efficax und Offenbarung der stets größeren philanthropia Theou."¹⁸² Auch W. Schachten¹⁸³ kritisiert zu Recht, daß Moltmann das Verhältnis von "ökonomischer" und "immanenter" Trinität dadurch als eine ontologische Identität auffaßt, daß er "von einer direkten Identität Jesu und des ewigen Logos ausgeht".¹⁸⁴ Mit der ontologischen Identität meint Schachten eine Identität, die in sich keine spannungs- volle Verschiedenheit enthalten kann. Aus der Auffassung

Moltmanns resultiert es, Gott zu verweltlichen. bzw. dem ewigen Gott die durch nichts zu trübende Ewigkeit durch "Erfahrung" der Welt in ihrer Endlichkeit, ihrer Trauer und ihrem Leiden abzusprechen.¹⁸⁵ Ebenso zu Recht macht Schwager¹⁸⁶ darauf aufmerksam, daß "Identität", mit der Moltmann das Verhältnis des Gekreuzigten zu Gott beschreiben möchte, eigentlich "keineswegs ein eindeutiger Begriff ist."¹⁸⁷ Und dann kritisiert er zu Recht Moltmann: "Die drängende Frage nach dem Leid in der Welt kann deshalb nicht dadurch gelöst werden, daß das Leid spekulativ im dreifaltigen Gott selber angesiedelt wird. Es ist vielmehr auf die Eigengesetzlichkeit der Welt und des Menschen hinzuweisen. Gerade wenn man auf Grund des Kreuzes voll begreift, daß Gott in keiner Weise eine Verlängerung der geschöpflichen Wirklichkeit, sondern voll souverän ist, dann können auch nicht welthafte Erfahrungen, wie etwa das Leid, direkt auf Gott zurückverlängert werden."¹⁸⁸

1.2.3.3 Kreuzesnachfolge als ein Doppelbezug

Aus dieser skizzierten Deutung des Kreuzes resultiert das Verständnis der Kreuzesnachfolge als eines Geschehens, in dem sich der Nachfolgende auf zwei voneinander verschiedene Gegenstände bezieht. Der Nachfolgende bezieht sich einmal auf das Kreuz als die eschatologische, die Sündenvergebung bewirkende Hingabe Gottes. Sodann bezieht er sich auf den Kreuzestod Jesu als die Konsequenz seines gelebten Lebens, seines "Leidens", "Dienens" und "Kämpfens". Jesus von Nazareth hat nach Takizawa auf die Art gelitten, gedient und gekämpft, "wie wir es können". Er schreibt an Gollwitzer: "Wo dieser Gott direkt mich angeht gleich wie Jesus von Nazareth, kann kein anderer Weg für mich möglich sein, als das Kreuz selber zu tragen, das er getragen hat."¹⁹⁰ Und dieser Bezug wird durch den Geist des immer größeren Sohnes, des innergöttlichen

Jesus möglich gemacht. Es ist durchaus möglich, daß der Nachfolger Jesu, einmal in einer Parallelität mit dem irdischen Jesus, durch den Geist dem Sohn entspricht, "an Christi Statt" die anderen Menschen dazu mahnt, sich mit Gott versöhnen zu lassen. "Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!" (2 Kor 5,20).¹⁹¹ Moltmann möchte nach Wiederkehr "ein exklusives Prius Christi gegenüber aller Nachfolge der Christen"¹⁹² betonen. Für Takizawa hat das Prius Christi eine doppelte Bedeutung. Der Kreuzestod Christi hat nämlich einerseits "ein exklusives Prius", weil er als der Tod des Gottessohnes die Bedeutung des stellvertretenden Tragens der Sünde hat. Der Tod Christi hat andererseits aber als der Tod des Menschen Jesus nur ein relatives Prius in dem Sinn, wie es J. Moingt beschreibt: "Dank seiner Solidarität mit uns werden wir solidarisch mit seinem Glauben. Was für unsere Kräfte absolut unmöglich war, wird möglich dank dem Glauben Christi durch die Gnade seines Glaubens."¹⁹³ Mühlen hat zwar auf das pneumatologische Element der Nachfolge aufmerksam gemacht. Er läßt aber nach Link einmal den "historischen Zusammenhang seines (Jesu) Lebens",¹⁹⁴ der Jesus zum Kreuzestod führt, außer acht. Sodann vernachlässigt Mühlen den Dimensionsunterschied zwischen dem geschichtlichen Aspekt des Todes Jesu und seinem "eschatologischen" Aspekt, nämlich dem Tod "als der stellvertretenden Hingabe des Sohnes durch den Vater für die Gottesfernen, d.h. für uns alle".¹⁹⁵ Mühlen bezieht in seiner Nachfolgedarstellung nicht den Nachfolgenden zugleich auf die beiden ganz voneinander verschiedenen Aspekte.¹⁹⁶

1.3. Die Identitätswahrung in der relevanten Christologie und die Identität der Christen

1.3.1 Die Identitätswahrung und die Sohneschristologie

1.3.1.1 Zwei Thesen zu der relevanten Christologie

Der Grundgedanke der relevanten Christologie läßt sich in folgenden Thesen zusammenfassen:

Die These 1:

Der geschichtliche Mensch Jesus ist nicht unmittelbar mit dem ewigen Logos, bzw. dem ewigen Sohn Gottes identisch. Der Mensch Jesus ist nicht mehr und nichts anderes als das Zeichen des ewigen Sohnes Gottes.

Die These 2:

Der ewige Sohn Gottes, der nicht unmittelbar mit dem Menschen Jesus identisch ist, umfasst den ganzen Kosmos, die ganze Menschheit und ihre Geschichte und ist in ihr heilswirksam und macht seine Heilswirksamkeit in ihr offenbar, so daß die Menschen von anderen Religionen, die außerhalb des Hörbereiches der christlichen Verkündigung stehen, die Möglichkeit einer echten Gottes- und Heilserkenntnis besitzen.

Die Begründung dieser Thesen liegt aber nicht nur im Interesse des christlichen Dialogs mit dem Buddhismus sondern ist für den christlichen Dialog mit den Religionen überhaupt relevant. Einen Hinweis für die Begründung bietet neuerdings der christliche Dialog mit dem Judentum an, in dem die Christologie im Zentrum der Diskussion steht. C. Thoma z.B. schreibt: "Nicht Erzählungen über den vorösterlichen Jesus sind den Juden ein Ärgernis, sondern der christliche Glaube an Jesus Christus." U. Wilkens² sagt in einem Vortrag: "Zum Christentum, zur Kirche gehört nicht nur der historische Jesus. Zum Christentum gehört auch, und zwar entscheidend, die ur-

christliche Glaubensüberlieferung mit ihren Grundaussagen vom Sühnetod Christi, von seiner Auferstehung als dem Grund eschatologischer, endzeitlicher Heilszugehörigkeit derer, die an ihn glauben." F. Mußner³ schreibt: "So sehr wir heute Jesus von Nazareth wieder als Juden erkennen, so sehr wissen wir auch, daß es die christliche Lehre über Jesus ist, die gewöhnlich 'Christologie' genannt wird, die Christen und Juden voneinander trennt und vermutlich auch immer trennen wird." Vor allem ist es nach Mußner die Sohngotteschristologie,⁴ die für den Juden der große Stein des Anstoßes am christlichen Glauben ist.

F. Schnider⁵ und J. Blank⁶ haben bereits versucht, den Zusammenhang von Propheten- und Sohngotteschristologie aufzuzeigen. Mußner⁷ hat^{es} aber auch unternommen, die Entstehung der Sohngotteschristologie von der Prophetenchristologie her zu erklären, um so eine Basis für den Dialog mit dem Judentum schaffen zu können. In welchem Prozeß hat^{der} geschichtliche Jesus das Sohngottesprädikat bekommen? Mußner macht in seiner Erklärung dieses Prozesses deutlich, daß die genannten Thesen von der neutestamentlichen Sohngotteschristologie her begründet werden können.

1.3.1.2 Zur ersten These

Mußner geht von der Frage aus, worin sich der ungewöhnliche Anspruch des geschichtlichen Jesus zeigt. Er nennt folgende acht Punkte.⁸

(1) In dem spontanen Wissen Jesu um Gottes Denkart, das sich zuvor schon in seinem eigenen konkreten Handeln offenbart.

(2) In dem Lehren Jesu, das in 'Vollmacht' geschieht und nicht 'nach Art der Schriftgelehrten' (Mk 1.21), und das sich nicht als 'Spruch JHWHs', wie bei den Propheten, ausgibt, sondern als eigenes, autoritatives Wort.

(3) In der von Jesus beanspruchten Vollmacht zur Sündenvergebung (Vgl. besonders Mk 2,1-12; Lk7, 36-50).

(4) In dem Anspruch, wie Jesus sich in bestimmten Kurzlogien Jesu zeigt: "Hier ist mehr als Jona" (Mt 12,41 = Lk11,32), also "mehr" als ein Prophet des Alten Bundes; "Hier ist mehr als Salomon" (Mt 12,42=Lk 11,31), also "mehr" als einer der großen und hochverehrten Könige der frühen Zeit Israels;"Größeres als der Tempel ist hier" (Mt 12,6), also "Größeres" als die heilige Stätte, die nach der Glaubensüberzeugung des Judentums die Wohnung Gottes auf Erden ist und als solche einen ganz außerordentlichen Rang im Bewußtsein der Judenschaft besaß.

(5) In dem Anspruch, daß der Menschensohn sich mit ihm identifizieren werde, wie aus dem "Bekenner- und Verleugnerspruch" hervorgeht (Lk 17,8 f. par.), ja daß er selbst jener "Menschensohn" sei, den seine Prozeßgegner "zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen" sehen werden (Mk 14,62).

(6) Letztlich in dem Anspruch Jesu, der in dem Würdeprädikat "Sohn Gottes" zum Ausdruck kommt, der Jesus in den Augen des Synedriums des Todes schuldig macht, ob Jesus nun diesen Titel ausdrücklich als Selbstbezeichnung verwendet hat oder nicht.

(7) Mit diesem einmaligen Anspruch Jesu hängt auch sein eigenwilliges "Zeitbewußtsein" und "Erfüllungsbewußtsein" zusammen: Jetzt bricht die Gottesherrschaft herein, weil er da ist.

(8) Dazu kommt, daß Jesu Botschaft vom Schon-Anbruch des Reiches Gottes primär eine Gnadenbotschaft ist. Zwar hat Jesus den Gerichtsgedanken aus seiner Reichsbotschaft nicht eliminiert, aber die Heilsaspekte überwiegen in seiner Reichsgottespredigt und in seinem Reichsgottestum die Unheilsaspekte bei weitem.

Die genannten Ansprüche Jesu sind nach Mußner die im Judentum unerhörten Ansprüche, die den Rahmen des Juden-

tums sprengen. Mußner stellt aber nun die Frage, ob bei ihnen nicht "gemein Jüdisches im Hintergrund steht", ob die Ansprüche Jesu nicht gerade vom jüdischen Hintergrund her erklärbar sind.⁹ Zu dieser Fragestellung wird Mußner durch die Untersuchung U. Mausers¹⁰ zur Einheit des Alten und Neuen Testaments, Gottesbild und Menschwerdung angeregt.

Mauser bemüht sich, die Gemeinsamkeit der Struktur der Person der Propheten, die sich im AT darstellen, mit der Struktur der Person Jesu Christi aufzuzeigen. Er geht dabei von einem Aufsatz des Alttestamentlers W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung,¹¹ aus, in dem Zimmerli einen doppelten Tatbestand feststellt: "Einmal kann nachgewiesen werden, daß scheinbare Erfüllungen einer konkreten Verheißung im Alten Testament selbst der Finalität beraubt und ihrerseits von neuem zur Basis für eine über die anscheinend schon erreichte Erfüllung weit hinausgehende neue Verheißung werden";¹² zum anderen stellt Zimmerli fest, "daß sich das Erwarten Israels im Grunde überall nicht auf dies oder jenes hinwendet, sondern auf das Kommen Gottes selbst".¹³ Zimmerli stellt nämlich, kurz gesagt, fest, daß es in der Geschichte der Verheißung und der Erfüllung um das Kommen Gottes zum Menschen geht, und daß die Geschichte vom Kommen Gottes bestimmt und relativiert ist. Von dieser Feststellung ausgehend versucht Mauser einerseits das Jahwe-Verhältnis des Propheten im AT zu bestimmen. Er stellt fest, daß "Gott ... im Propheten 'menschenförmig' (wird), ... in ihm ἐν μορφῇ ἀνθρώπου erscheint), was natürlich nicht heißt, daß die göttliche Natur sich mit der menschlichen 'vermischen' oder Gott im Propheten 'aufgehen' würde."¹⁷ Es kommt ihm darauf an, deutlich zu machen, daß Jahwe zum Propheten kommt, um sich in ihm "menschenförmig" zu erschließen, und daß Gott im Propheten leidensfähig ist.¹⁵ "Ist aber allen Ernstes von realer Liebe und Sorge in Gott zu reden, so kann offensichtlich das Dogma von der Leidensunfähigkeit Gottes nicht gehalten werden."¹⁶ Dement-

sprechend wird hinsichtlich des Verhältnisses des Propheten zu Jahwe festgestellt, daß der Prophet der Mensch ist, "der das Pathos Gottes nicht nur kennt, so daß er es mitteilen kann, sondern es in und an sich erfährt, so daß er von ihm in seiner Existenz affiziert wird"¹⁷ und "in gewissem Sinn sein Leben ἐν μορφῇ θεοῦ erfährt".¹⁸ "Das eigentliche Geheimnis der Prophetie darf dann so formuliert werden; es ist Sympathie mit dem göttlichen Pathos. Gibt es (aber) ein Pathos Gottes, so gibt es auch, aus ihm fließend und von ihm hervorgerufen, ein Pathos des Propheten, das sich zum Pathos Gottes wie ein Spiegel verhält. Der Prophet ist darum keineswegs nur der Kündler von Gottes Entscheidung und Weisung; er ist zugleich und zuerst eine Darstellung von Gottes eigenem Zustand in der Geschichte mit seiner Welt."¹⁹ Aber diese beiden konstitutiven Seiten sind, wie in den Zitaten Mausers schon deutlich geworden ist, voneinander ganz verschieden. Das Verhältnis beider Seiten wird als "Entsprechung"²⁰ bzw. als "Korrespondenz"²¹ bezeichnet. D.h., der Unterschied beider Bewegungen bleibt bestehen. Selbst wenn also die Darstellung Gottes durch den Propheten der Selbsterschließung Gottes im Propheten entsprechen^{solte}, bleibt sie durchweg eine "zeichenhafte"²² Darstellung. Man darf daher nicht von einer unmittelbaren Identität oder von einer Verschmelzung beider Seiten reden.

Andererseits geht es Mauser darum, das so verstandene Gottesverhältnis des Propheten mit dem Gottesverhältnis des Menschen Jesus Christus zu verbinden. Das Neue Testament "identifiziert" geradezu "das Ereignis eines Menschenlebens (nämlich jenes Jesu von Nazareth) mit dem Wort und Tat Gottes".²³ Diese Identifizierung bedeutet aber, daß im Menschenleben Jesu von Nazareth die beiden Seiten des Gottesverhältnisses des Propheten in unüberbietbarer Weise miteinander übereingestimmt haben, und daß die Stellvertretung Gottes im Menschenleben Jesu vollkommen verwirklicht worden ist. So ist man berechtigt, "von einer

Identität der Tat Gottes mit dem Ereignis eines Menschenlebens zu reden".²⁴ Die Übereinstimmung hat in den Propheten im AT "nirgends die Spitze erreicht".²⁵ Es handelte sich bei ihnen "stets um eine fragmentarische Stellvertretung".²⁶ "Gerade diese Grenze ist aber im Neuen Testament beseitigt."²⁷ Diese Deutung der neutestamentlichen Identifizierung des Menschen Jesus mit dem Wort und der Tat Gottes verifiziert Mauser am Beispiel der paulinischen Christologie.²⁸

Im Anschluß an diese Deutung stellt Mußner fest:

Was der Jüngerkreis in seinem Sehakt an Jesus von Nazareth erfahren hatte, ist "eine bis zur Deckungsgleichheit gehende Aktionseinheit Jesu mit Gott, eine unerhörte, existentielle Nachahmung Gottes durch Jesus".²⁹ Von daher erklärt er die Verwendung des Sohnesprädikats für den Menschen Jesus. "Um diese Erfahrung in der nach-österlichen Reflexion sprachlich zu artikulieren, stellte sich das Sohnesprädikat allmählich wie von selbst ein. Denn die 'Deckungsgleichheit' zwischen Jesus und Jahwe impliziert nicht bloß totale Aktionseinheit im Handeln, Sprechen und Denken, sondern (als Grund für sie) eine vorgegebene Einheit auch im Sein. Agere sequitur esse!"³⁰ Die Sohngotteschristologie enthält in sich, wenn sie so gedeutet wird, sowohl den Gedanken der seinshaften Einheit des Sohnes Jesus mit Gott als auch den Gedanken der Aktionseinheit des Menschen Jesus mit Gott. Sie bewahrt aber auch den Unterschied von beiden Arten der Einheit. Gerade darum ging es in der ersten These zur relevanten Christologie.

Die erste These wird aber auch durch die Beobachtung Blanks befestigt, daß die Sohneschristologie schon vor der Hellenisierung der Christologie, auf dem palästinensisch-judenchristlichen Boden, neben der Prophetenchristologie vorhanden war. In dieser Sohneschristologie gehe es sowohl um eine "existentielle-dialogische Gottessohnschaft" Jesu, die in seinem Machtverzicht und in seinem Gehorsam zu Gott zum Ausdruck kommt, als auch um eine

"messianische Gottessohnschaft", die eine innergöttliche Nähe Jesu zu Gott unterstreicht.³¹

1.3.1.3. Zur zweiten These

Die zweite These der relevanten Christologie befaßte sich mit der Geschichtsbezogenheit Gottes, die in sich, d.h. vor und ohne das Auftreten des Menschen Jesus in der Geschichte, eine Heilsqualität hat und sich als solche in der Geschichte mitteilt. Diese zweite These kann auch von Mußners Deutung der Sohneschristologie her begründet werden. Zur Sohneschristologie gehört auch der Präexistenz-Gedanke. Nach Mußner hat folgendes³² zur Entstehung des Präexistenz-Gedankens beigetragen:

(a) Die vorösterliche Erfahrung des $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ und $\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu$ und damit des "Offenen" an Jesus, was eine bestimmte "disclosure" bei den Jüngern auslöste und sich an bestimmten Worten und Taten Jesu manifestierte, ja Jesus als die eschatologische "disclosure" Gottes erkennen ließ, so daß man "vom Leben Jesu nicht adäquat sprechen kann, ohne von Gott zu sprechen" (Wim A. de Pater), aber auch umgekehrt nicht von Gott sprechen kann, ohne vom Leben Jesu zu sprechen.

(b) Die ebenfalls vorösterliche Erfahrung des "Rätselhaften" an Jesus, das die bisher in Israel entwickelten Deutungsschemata sprengte.

(c) Die nachösterliche Erinnerung an bestimmte "Weisheits"-Logien Jesu.

(d) Die mit dem zuletzt genannten Punkt zusammenhängende nachösterliche Reflexion über die Jesuserfahrung, die sehr früh aus dem im Alten Testament vorgegebenen Weisheitsmodell eine Weisheitschristologie entwickelte, deren Spuren sich vor allem in der paulinischen und johanneischen Christologie finden.

Mußner verbindet den Präexistenz-Gedanken mit der Prophetenchristologie, wie sie Mauser interpretiert hat.³³ Die zur Deckungsgleichung gehende Aktionseinheit des Menschen Jesus mit Gott ist der Ursprung des Bekenntnisses des Menschen Jesus als des Sohn^{es} Gottes. In diesem Bekenntnis handelt es sich aber nicht um eine Vergottung oder Verewigung des Menschen Jesus, der dort und damals in einer Aktionseinheit mit Gott war. Es ging im Bekenntnis nach Mußner um das Entdecken des "'seit Ewigkeit' vorhandenen Da-Seins für Jahwes, das sich definitiv in dem Menschen Jesus von Nazareth geoffenbarthat --- 'offenbaren' dabei im strengsten Sinne des Wortes verstanden."³⁴ D.h. die Heilszuwendung Gottes zur Schöpfung

ist nicht erst in dem Auftreten Jesu und in seinen Worten und Taten, in seinem Geschick zustande gekommen, sondern war "seit Ewigkeit vorhanden".³⁵ Es ist aber auch nicht so, als ob durch das Auftreten Jesu zur Wirklichkeit des Vorhandenseins der Heilszuwendung Gottes etwas hinzugefügt worden wäre, um ihr Geltung zu verschaffen. Sondern die Heilszuwendung Gottes war vorhanden. Sie ist vom Menschen Jesus nur geoffenbart worden, "offenbaren dabei im strengsten Sinne des Wortes verstanden". Daher meint der Präexistenz-Gedanke nach Mußner nicht, daß der Mensch Jesus dort und damals vor der Schöpfung gewesen sei, sondern daß die Heilszuwendung Gottes, die sich "definitiv" in dem Menschen Jesus geoffenbart hat, sich nicht auf ihn beschränkt. Sie ist als das, was in dem Menschen Jesus war, "seit Ewigkeit vorhanden" und ist der innere Grund der Schöpfung. So umfaßt die Heilszuwendung Gottes die Schöpfung. Gott ist im Kommen zu ihr, um sich in ihr mitzuteilen. In dieser Deutung des Präexistenz-Gedankens stützt sich Mußner auf die Deutung W. Thüsing's, der, wie Mußner³⁶ und Blank, auch von einer "dialogischen" Christologie redet. "Präexistenz bedeutet: Gott ist von vornherein so, daß er Selbstmitteilung in diesem intensiven Sinn der Jesusoffenbarung wollen kann: 'Er ist Jahwe' - in dem Sinn, wie dieser Name von der Selbstmitteilung in Jesus her verstanden werden kann."³⁷ "Gott ist nicht nur der 'unbewegte Beweger'

des Aristoteles, sondern er ist Jahwe - er ist der Gott, der da ist und der kommt, der Gott, der auf Selbstmitteilung hin ist und der seine ru^ah (seinen Geist) als Kraft des Sich-selbst-Erschließens bei sich hat."³⁸ Thüsing kommt alles, so Mußner, darauf an, den Präexistenzgedanken nicht von einer isolierten Christologie her zu entwickeln, sondern ihn von der christologischen Theo-logie aus zu deuten.³⁹ D.h. Thüsing klammert sich in seiner Deutung des Präexistenzgedanken nicht an der vom Kommen Gottes abstrahierten fleischlichen Gestalt Jesus und blickt nicht von diesem aus auf den sonst stummen Gott hin. Sondern Thüsing betrachtet im Gegenteil die Gestalt Jesus von dem Gott^{her}, der im Kommen zu den Menschen ist, um sich mitzuteilen, vom Gott^{her}, der Selbsterschließung in Jesus "wollen kann".⁴⁰ So kann die zweite These der relevanten Christologie jetzt als begründet angesehen werden.

1.3.2 Die Identität der Christen und die Vereinbarkeit der Identität mit der Dialogoffenheit

Die oben skizzierte Deutung Mußners von der Sohngotteschristologie bietet einen Gesichtspunkt für die Deutung der Identität der Christen an und macht auch zugleich die Vereinbarkeit der Identität der Christen mit ihrer dialogischen Offenheit gegenüber den Nicht-Christen deutlich. Die Christen haben, so kann man jetzt formulieren, ihre Identität darin, in einer Aktionseinheit mit dem einzigen Gott zu stehen, und zwar in dem Maße, daß sie so eine Deckungsgleichheit mit Gott verwirklichen, wie es der Mensch Jesus von Nazareth getan hat. Mit Mußner kann man sagen: "Christentum wird sich in Zukunft nur behaupten können, wenn es in radikaler Weise in Aktionseinheit mit Gott bleibt, darin dem Beispiel Jesu folgend. Die Kirche muß 'sohnhaft' sein oder sie ist nicht mehr die Kirche Jesu Christi. Nur so findet sie ihre Identität."⁴¹

Wichtig ist es aber zu erkennen, daß die ^{bis} zur Deckungsgleichheit gehende Aktionseinheit mit Gott nicht nur die Identitätsfindung der Christen, sondern auch die Identitätsfindung des Menschen überhaupt darstellt. Der Mensch überhaupt, der Mensch als Mensch hat das Gottesverhältnis, das die Voraussetzung dafür bildet, die ^{bis} zur Deckungsgleichheit gehende Aktionseinheit mit Gott zu verwirklichen. Über dieses Gottesverhältnis kann man nicht wie Kasper⁴² und Waldenfels⁴³ sagen, daß ^{es} ohne das Auftreten des Menschen Jesus in der Geschichte noch "unbestimmt" bzw. wegen der "Fehlentscheidung" des Menschen "weniger konkret" sei. Oder man kann auch nicht sagen wie Rahner⁴⁴, daß es so "dünn" ist, "daß dies allein nicht genügt". Die Menschen, Christen oder Nicht-Christen, haben in dem für jeden Menschen universal, voll und eindeutig geltenden Gottesverhältnis die Quelle ihrer Identität. In dem so aufgefaßten Gottesverhältnis finden die Menschen ihre universale Identität, "die Grundidentität".⁴⁵ Und "zu ihr sind alle durch ihr Dasein ausnahmslos eingeladen."⁴⁶ Zugleich ist es ihnen allen aufgegeben, diese Identität zu finden.

Die Christen haben als Unterschied zu den Nicht-Christen nur die geschichtliche Gestalt Jesus als das Vorbild, das sie unterrichtet, was in der Aktionseinheit mit Gott das Leben des Liebens, des Dienens, des Kämpfens und des Leidens bedeutet. Die Nachfolge-Identität, die Identität nämlich, die die Christen in der Nachfolge Jesu finden, ist aber nicht mehr als eine Art und Weise, die Grundidentität, die universal-anthropologische Identität zum Ausdruck zu bringen. Die Nachfolge-Identität ist in diesem Sinne nur eine "sekundäre"⁴⁷ Identität.

Von der Unterscheidung von beiden Identitäten her wird die Vereinbarkeit der Nachfolge-Identität mit der dialogischen Offenheit zu den Nicht-Christen einsichtig. Diese Vereinbarkeit ist auf doppelte Weise gegeben: einmal darin, daß sich Gottes Heilswendung, das Da-Sein-Für Gottes, so radikal durchsetzt, daß sie jeden Augenblick in den Völkern und Religionen die Gestalten, die eine Ak-

tionseinheit mit Gott verwirklichen, stiften kann. Und die Christen dürfen also nicht von vornherein so handeln, als ob es keine Möglichkeit für die Nicht-Christen bestünde, die Aktionseinheit mit Gott zu verwirklichen. Die Vereinbarkeit ist nun aber zweitens dadurch gegeben, daß der Mensch Jesus, der Vorgänger, dem die Christen nachfolgen, durch seine radikale Theozentrik eine "Spannungseinheit"⁴⁸ von dem Sendungsanspruch bzw. der Entscheidungsforderung einerseits und von der radikalen Offenheit zum Mitmenschen, bzw. der Solidarität und Liebesfähigkeit andererseits verwirklicht hat. Mit dem Hinweis darauf, daß die Nachfolge-Identität mit der dialogischen Offenheit vereinbar ist, ist der Weg geöffnet zu einem dialogischen Vergleich bestimmter Texte aus dem Neuen Testament mit bestimmten Texten aus dem Zen-Buddhismus. Und dieser Vergleich ist das eigentliche Vorhaben der vorliegenden Arbeit.

1.4. Inhaltliche-und-methodische-Präzisierung-der Fragestellung

1.4.1. Präzisierung-der-Fragestellung

Anhand des Dialogmodells Gunderts wurden einleitend die Frage gestellt nach der gegenseitigen Durchdringung der Christologie und der Buddhologie einerseits und die Frage nach der gegenseitigen Durchdringung des christlichen und des zenbuddhistischen Selbstverständnisses andererseits. Diese doppelte Frage soll aber jetzt im Licht der eben begründeten relevanten Christologie präzisiert werden.

1.4.1.1. Die Frage der Durchdringung der Christologie und der Buddhologie

Die dialogrelevante Christologie bildet zugleich den Inhalt des Dialogs. Nach ihr wird die Person Jesu Christi folgendermaßen aufgefasst.

(1) Die Person Jesu Christi ist die Person, die in der innergöttlichen, seinshaften Einheit mit Gott dem Vater steht.

(2) Die Person Jesu Christi ist eine Person, die in der außergöttlichen, aktionshaften Einheit mit Gott dem Vater steht.

(3) Die Personeneinheit Jesu Christi ist durch seine oben genannte doppelte Einheit mit Gott dem Vater begründet. Die Personeneinheit ist dabei als eine Einheit reiner Epiphonie bzw. reiner Offenbarung zu verstehen.

Die Frage nach der Durchdringung stellt sich also zunächst so:

Wird die Person des Buddha in der Buddhologie des Meisters Dōgen so dargestellt, daß die Parallelität der Strukturzüge der Person des Buddha zu denen der Person Jesu Christi deutlich aufgezeigt werden.

Zur Lösung dieser Frage kann man von der Feststellung¹ ausgehen, daß Dōgen zwischen dem ewig-universalen und dem geschichtlich-kontingenten Aspekt der Person des Buddha unterschieden hat, und daß Dōgen die Einheit beider Personaspekte als eine Manifestationseinheit aufgefasst hat. D.h. der geschichtlich-kontingente Buddha manifestiert, so R.K. Heinemann über Dōgen, den seit Ewigkeit her vollendeten Urbuddha. Die Personeneinheit des Buddha zeigt also die der Personeneinheit Jesu Christi analogen Strukturzüge auf.

Die Frage, die jetzt übrigbleibt, heißt dann, wie die Personeinheit des Buddha als eine Manifestationseinheit bei Dôgens Buddhologie begründet wird. Wie wir oben erwähnt haben, wird die Personeinheit Jesu Christi in der relevanten Christologie damit begründet, daß Jesus in der doppelten, nämlich seinshaft-innergöttlichen und aktionshaft-außergöttlichen Einheit mit Gott steht. Gibt es also in Dôgens buddhologischem Konzept einen Gedanken von einer höheren Wirklichkeit, mit der der Buddha in seiner doppelten Seinsweise verbunden weiß? Wird die Personeinheit des Buddha von Dôgen als durch seine doppelte Einheit mit der höheren Wirklichkeit vermittelt angesehen, wenn so etwas wie eine höhere Wirklichkeit überhaupt angenommen wird und wie sie auch immer genannt wird? Wenn diese Frage bejaht wird, dann hat man einen guten Grund für die Annahme, daß die Christologie und die Buddhologie einander durchdringen.

1.4.1.2 Die Frage nach der Durchdringung des christlichen und des zenbuddhistischen Selbstverständnisses

Wie bereits festgestellt wurde, handelt es sich im Glauben um eine doppelte Identität, nämlich um eine universale Identität und um eine Nachfolge-Identität. Es wird nämlich im Glauben deutlich, daß es allen Menschen, Christen oder Nicht-Christen, aufgegeben ist, eine Aktionseinheit mit Gott zu verwirklichen, und so die Identität des Menschen als des Menschen zu finden. Die Christen lernen in der Nachfolge Jesu nur die Art und Weise, wie man die Aktionseinheit mit Gott verwirklicht, nämlich so, wie es Jesus getan hat. D.h. die Christen folgen dem Menschen Jesus von Nazareth nicht um an ihm hängenzubleiben, sondern, im Gegenteil, um von ihm unabhängig zu werden. Die Christen klammern sich in der Nachfolge Jesu nicht an die Gestalt Jesu, sondern sie übersteigen sie zum "ohne und vor Jesus", zum "seit Ewigkeit immer und universal vorhandenen" Gottesverhältnis. So hat die Nachfolge-Identität dem Wesen nach eine Offenheit zu den Nicht-Christen. Die

Frage, die jetzt im Horizont der Frage der Durchdringung auftaucht, heißt also, ob nach dem Dôgenschen Verständnis auch die Zen-Buddhisen gerade in ihrer Identität, gerade in ihrer Zentralerfahrung, die "Satori (Erleuchtung) genannt wird, um eine im Urbuddha fundierte, universale Identität des Menschen wissen. Übersteigen die Zen-Buddhisten nach der Sicht Dôgens gerade in der kontingent-geschichtlichen Erleuchtungserfahrung diese selbst und wenden sie sich wegen der darin offenbar gewordenen universalen Identität des Menschen den Nicht-Zen-Buddhisten zu? Bildet die Erleuchtungserfahrung ein Hindernis für eine dialogische Offenheit zu den Nicht-Zen-Buddhisten, für eine Solidarität mit ihnen? Oder führt gerade das Beharren auf der zenbuddhistischen Identität zu einer Offenheit und Solidarität mit den Mitmenschen?

Wird diese Frage bejaht, dann liegt darin die Berechtigung für eine Behauptung der gegenseitigen Durchdringung des christlichen und des zenbuddhistischen Selbstverständnisses.

1.4.2. Zu den im Dialog heranzuziehenden Texten

Durch die Themastellung der Arbeit bedingt, können nur einige Textabschnitte aus dem Neuen Testament behandelt werden. Für die Textauswahl bieten folgende Feststellungen Mußners das Kriterium an.

"So darf man die These aufstellen: Gerade die Sohneshomologese hält die verschiedenen christologischen 'Entwürfe' des NT zusammen; sie alle konvergieren in der Sohneschristologie."²

"Das Sohnesprädikat zog mit der Zeit alle anderen christologischen Prädikate an sich wie 'Prophet', 'Knecht Gottes', 'Messias', 'Herr', 'Weisheit' und (speziell bei Joh) 'Menschensohn'. Die Sohneshomologese bedeutet die Einheit aller christologischen 'Entwürfe' im Neuen Testament. Denn das Sohnesprädikat wurde im Verlauf des 1. Jahrhunderts zur christologischen Auslegungsnorm und - wenn I. Frank in seinem Buch 'Der Sinn der Kanonbildung' Recht hat - im Verlauf der anschließenden Zeit zur kanonkritischen Instanz."³

"Frank sagt: 'Das Johannesevangelium ist ... nicht nur der Katalysator der Kanonbildung, es ist auch der maßgebende 'Kanon im Kanon' für die Auslegung der übrigen kanonischen Schriften, und diese Aussage gilt nicht nur für die synoptischen Evangelien und sonstigen Schriften, sie gilt auch für die Paulusbriefe.' 'Kanon im Kanon' wurde das Johannesevangelium speziell im Hinblick auf seine Sohneschristologie."⁴

So empfiehlt es sich, für den Dialog Textabschnitte aus dem Johannesevangelium zu verwenden. Es geht nun aber im Dialog um die Kreuzestheologie. Von der Osten-Sacken⁵ hat festgestellt, daß der Evangelist bestrebt ist, das Auftreten Jesu und sein Erdenwirken, nämlich sein Reden, sein Wunderwirken und sein in den Tod-Gehen im Zeichen seines Kreuzes zu begreifen. Jedes Sprechen des Evangelisten vom Erdenwirken Jesu berechtigt und nötigt von einer Kreuzestheologie zu sprechen. So hat man bei der Textauswahl eine große Freiheit. F. Hahn⁶ hat in seinem Beitrag zur Kreuzestheologie darauf aufmerksam gemacht, daß die johanneische Kreuzesthematik in der Hirtenrede in Joh 10 am nachdrücklichsten herausgearbeitet ist, und daß diese Rede also bei der Gesamtinterpretation berücksichtigt werden muß. Die Kreuzesthematik wird hier einmal an sich (V11-13) und dann in einer Verbindung mit der Auferstehungsthematik (V17-18) behandelt.⁷ So dürfte man beispielsweise die Abschiedsrede Jesu, Kap. 14, herausnehmen. In der Rede wird einmal das Gehen Jesu in den Kreuzestod als das Gehen zu Gott dem Vater, sodann das Wiederkommen Jesu als die Erscheinungen des Auferstandenen thematisiert.⁸ Es ist bei dieser Textauswahl vorausgesetzt, daß die Abschiedsrede Jesu (Kap.14) gegenüber der weiteren Abschiedsrede (Kap.15-16) und gegenüber dem Gebet des scheidenden Erlösers (Kap.17) ursprünglicher ist. Vorausgesetzt wird also, daß sich die Abschiedsrede Jesu Kap.14 unmittelbar an die Szene der Verhaftung Jesu 18,1-11 anschließt.⁹ Da die Szene der Ankündigung des Weggangs Jesu 13,31-35 und die Szene der Voraussage der Verleugnung des Simon-Petrus 13,36-38 als

die Einleitung zur Abschiedsrede Jesu fungieren¹⁰, müssen auch diese beiden Szenen ferner mit berücksichtigt werden. Ebenfalls soll aber auch die Geschichte der Erscheinungen des Auferstandenen (Kap.20) berücksichtigt werden, wenn die Exegeten das in der Abschiedsrede verheißene Wiederkommen Jesu als eine Anspielung auf die Erscheinungen Jesu nach Ostern deuten.¹¹

Luz verweist zum Thema des Dialogs mit dem "dem religiösen Symbol 'Kreuz' sehr nahe kommenden Mahâyâna-Buddhismus"¹² auf "die Gestalt des Bodhisattva, der sich weigert, Buddha zu werden, bis alle anderen Menschen die Buddhaschaft auch erlangt haben".¹³ Die Bodhisattva-Lehre bildet wie bei allen Schulen des Mahâyâna-Buddhismus¹⁴ auch bei Dôgen einen der wesentlichen Teile seines Gedankensystems.¹⁵ Der Bodhisattva-Gedanke schimmert in seinem ganzen Schrifttum auch dort durch, wo er nicht explizit thematisiert wird. Denn die Bodhisattva-Lehre deckt sich, wie H.J. Kim¹⁶ feststellt, bei Dôgen mit der Buddhologie. Dôgen hat aber einige Bände des "Shôbôgenzô"¹⁷ dem Thema Bodhisattva gewidmet.¹⁸ Unter ihnen soll der Band "Hotsu-Bodai-Shin"¹⁹ als der Haupttext zur Deutung des Dôgenschen Bodhisattva-Gedankens herangezogen werden. Bei der Exegese dieses Bandes muß man aber die gesamte Konzeption der Schrift "Shôbôgenzô" berücksichtigen. Es besteht unter Dôgenforschern kein Zweifel daran, daß der erste Band "Genjôkôan (die Manifestation der Wahrheit)"²⁰ als der Programmband²¹ gilt. Ferner muß man bei der Exegese des Bandes "Hotsu-Bodaishin" ernst nehmen, daß hinter der gesamten Tradition des Buddhismus die geschichtliche Existenz des Buddha-Śâkyamuni als sein Stifter steht. Selbst wenn sich Dôgen in seinem Programmband kein einziges Mal auf die Existenz^{des} Buddha-Śâkyamuni bezieht, gilt diese für Dôgen, wie später aufgezeigt, als das Kriterium für seine Bodhisattva-Lehre. So hilft ein Blick auf die Dôgensche Lehre von Buddha-Śâkyamuni zum Verständnis seiner Bodhisattva-Lehre. Die Lehre von Buddha-Śâkyamuni stellt sich sehr ausführlich im Band "Shisho (die genealogische Urkunde)"²² dar.

Die im Dialog zu stellenden Fragen sind oben präzisiert worden, und die Texte, anhand derer die Fragen beantwortet werden sollen, sind bestimmt worden. Es bleiben nur noch einige Bemerkungen zu der hermeneutischen Regel und zum Vorgehen des Dialogs.

1.4.3 Hermeneutische Regel

Vom bisher zur Personeneinheit Jesu Christi Gesagten her läßt sich die hermeneutische Regel hinsichtlich der Johannesdeutung folgendermaßen formulieren:

Man muß in der Deutung der Ich-Aussage Jesu fragen, "welches Ich^{sich} darin ausspricht", ²³ das Ich Jesu, insofern er in der innergöttlichen, seinshaften Einheit mit Gott steht, oder das Ich Jesu, insofern er in einer außergöttlichen, aktionshaften Einheit mit Gott steht.

Was das Jesusverhältnis der Jünger betrifft, muß man fragen, auf welches Ich Jesu sich die Jünger beziehen. ²⁴

Vom bisher zur Dôgenschen Buddhologie Gesagten her läßt sich die hermeneutische Regel für die Dôgendeutung so formulieren:

Man muß in der Deutung der Darstellung des Buddha bzw. des Bodhisattva die ewigen und zeitlichen Aspekte der Person differenzieren. ²⁵

U. Schoen hat in seinem Dialog mit dem Islam den Ausdruck "subintelligieren" geprägt in folgendem Sinne: "Im Geist etwas aufbewahren, was man gegenwärtig nicht denken kann, was aber doch seine Gültigkeit behält". ²⁶ Damit meint er, daß die religiösen Aussagen, in denen z.B. der Determinationsgedanke dominiert, nicht damit ohne weiteres den Freiheitsgedanken negieren, sondern die Gültigkeit dieses Gedankens zwar verborgenerweise aber doch als eine Potenz der Aussage behalten. Dies gilt genau auch für die Johannes- und Dôgen-Deutung. Die Wirklichkeit Jesu Christi und des Buddhas ist zweischichtig bzw. dialektisch und die Autoren können diese Zwei-Schichtigkeit bzw. Dialektik nicht in einer einzigen Aussage zum Ausdruck bringen. Die Autoren

können sie nur in den Aussageübergängen bzw. in den Aussagebewegungen artikulieren.²⁷ D.h. die Autoren nehmen die Wirklichkeitsschicht, die sie nicht in einer Aussage thematisiert haben, in der ihr folgenden Aussage auf. So spiegeln die Bewegungen von einer Aussage zu einer anderen Aussage in sich die Dialektik der Wirklichkeit der Person Jesu Christi bzw. des Buddha wider. Was dies bedeutet, wird im Vorgang der Textdeutung als solchen gezeigt werden.

1.4.4 Das Vorgehen des Dialogs

Die Textdeutung ist aber nur eine Vorstufe des Dialogs. Der Deutung folgt ein Dialog. Im Dialog werden die Gemeinsamkeiten und die Verschiedenheiten sowohl im Bezug auf die Christologie und die Buddhologie als auch im Bezug auf das christliche und zenbuddhistische Selbstverständnis festgestellt, und dies zunächst ohne jede Wertungstendenz. Sodann wird danach gefragt, ob die festgestellten Verschiedenheiten keine gegenseitige Ausschließlichkeit bedeuten, sondern für die beiden Seiten "immer auch zusätzliche Aspekte der eigenen Überlieferung (erschließen)",²⁸ und dies so, "daß sich im Laufe der Geschichte abgedrängte, nur noch latent mitgeschleppte Bereiche der eigenen Religion wieder dem Verständnis öffnen und in die Praxis einbezogen werden können".²⁹ Wenn die Gemeinsamkeiten festgestellt werden und wenn außerdem diese Frage bejaht wird, dann kann man von einer reziproken Durchdringung der johanneischen Religion³⁰ und der Dôgenschen Religion sprechen. Es geht aber im Dialog um die Wahrheitsfrage. Die Wahrheitsfrage gehört nämlich zum Vorgang des Dialogs. Wenn man also die Anerkennbarkeit des Wahrheitsanspruches der Dôgenschen Religion aufzeigt, dann kann man von einer Durchdringung auf der Ebene der Wahrheit sprechen.

2. Deutung und Dialog

In diesem zweiten Teil deute ich zuerst (2.1) die johannei-schen Texte, die Abschiedsrede Jesu (Kap.14) und die Ge-schichten der Erscheinungen des Auferstandenen (Kap.20). Dann (2.2) interpretiere ich die Dôgenschen Schriften, u.a. die Bände, Genjôkoan, Hotsubodaishin und Shisho aus Shôbôgenzô. Das Vorgehen der Deutung wird durchaus vom dialogischen Interesse bedingt. D.h. das Ziel liegt in der Deutung darin, einmal aufzuzeigen, daß die einzel-nen Komponenten der relevanten Christologie in den Texten vorhanden sind. Die Deutung soll nur zu diesem Ziel dienen und ist durchaus von diesem Ziel bestimmt. Die Deutung bewegt sich nur im Rahmen der Ergebnisse heutiger Johannes-forschung. In Bezug auf die Dôgenbedeutung habe ich bei der Präzisierung der Fragestellung auf eine Richtung der Dôgendeutung hingewiesen, die noch näher zu begründen ist. und auch zugleich die dort gestellten Fragen beantwor-ten soll. Nach der Deutung der Texte versuche ich einen Dialog, um die Möglichkeit einer interreligiösen Existenz festzustellen (2.3).

2.1 Deutung A. Der Kreuzestod Jesu im Zusammenhang mit seiner Auferstehung im Johannesevangelium.

Da die Abschiedsrede, wie früher gesehen wurde, einen inneren Zusammenhang mit den Geschichten der Erscheinung des Auferstandenen hat, behandle ich diese Geschichten ebenfalls.

2.1.1. Deutung der "Abschiedsrede Jesu"

In den beiden die Abschiedsrede Jesu umrahmenden Szenen beschreibt Johannes Jesus als einen, der ein göttliches Vorherwissen und eine absolute Initiative hat. In der Szene, Jesu Hinweise auf den Verräter, (13,21-30), die der Abschiedsrede vorgeht, beschreibt Johannes Jesus als den, der den Verräter vorherweist (V.26). Und Jesus beherrscht den Satan, gibt ihm selbst den Anlaß, in Judas Iskariot zu fahren (V. 27); und er selbst verlangt von Judas, bald zu tun, was er vorhat (V.27).¹ Auch in der Szene der Gefangennahme Jesu (18,1-11), die der Abschiedsrede folgt, schildert Johannes Jesus als den, der alles vorherweist, was ihm geschehen soll (V.4). Und Jesus ergreift die göttliche Initiative bei seiner Verhaftung: Er fragt die bewaffneten Soldaten und Gerichtsdienere, wen sie suchen (V.4). Und auf ihre Antwort identifiziert er sich mit der Ego-Eimi-Formel, die die Hoheit und Würde bezeichnet, die mit denen des Vaters gleich sind (V.5). Diese machtvoll von Jesus initiierte Frage nach dem zu Verhaftenden und die Selbstidentifizierung wiederholen sich (V.7-8a). Johannes beschreibt die Soldaten und die Gerichtsdienere als völlig machtlos gegenüber dem Jesus, der die Ego-Eimi-Formel ausspricht. Als sie Jesus diese Formel sagen hören, können sie nur zurückweichen und zu Boden stürzen (V.6). Sie verhaften Jesus nicht aus ihrer eigenen Initiative, sondern Jesus läßt sich verhaften. Jesus geht "aktiv"² der Passionsgeschichte entgegen, weil er in seiner unzerstörbaren Einheit mit dem Vater steht (V.11).³ Diese Beobachtungen des Kontextes der Abschiedsrede scheinen es unmöglich zu machen, im Zusammenhang mit der Abschiedsrede nicht nur von einem Gott-Sein Jesu, sondern auch von einem Mensch-Sein Jesu und nicht nur vom Kreuzestode Jesu als dem Tod des Gottessohnes, sondern auch vom Kreuzestod als dem Tod eines irdischen Menschen Jesus zu reden. Diese Beobachtungen scheinen nun dazu zu zwingen, ausschließlich von einem "einzigen ... Dogma von der Einheit Jesu mit dem Vater" und ausschließlich von seinem Tod als dem eschatologischen Tod zu sprechen.⁴ Aber dieser Schein trügt.

2.1.1.1 Die Einleitungssprüche (13,31-38)

Die Ankündigung des Wegganges Jesu (V.31-33) und die Vorhersage der Verleugnung des Simon Petrus (V.36-38) fungieren als Einleitung zur Abschiedsrede Jesu. Schon in dieser Einleitung stellt sich der Gedanke von der Person Jesu und seinem Tod deutlich dar, ebenso wie auch der Aspekt von der Person der Jünger und ihrer Nachfolge Jesu im christologischen Zusammenhang zum Ausdruck kommt.

V. 31 f. Zwei Dinge sind beachtenswert: Johannes bezeichnet erstens Jesus als den Menschensohn. Er verbindet zweitens diesen Titel mit dem Gedanken der Verherrlichung. (1) Der Titel hat "a double meaning".⁵ Er stellt Jesus nicht nur als die Person dar, die im Besitz der göttlichen Herrlichkeit vom Himmel auf die Erde herabsteigt, um das Heil des Menschen zu stiften. Sondern der Titel beschreibt ihn auch unübersehbar "as man in the uttermost humility of his humanity".⁶ Das Verhältnis des göttlichen Personaspekts des Menschensohnes zum menschlichen läßt sich als eine "Urbild-Abbild"-Entsprechung, als ein "Epiphanie"-Verhältnis deuten.⁷ Die irdische Existenz Jesu entspricht dem himmlischen $\xi\kappa\acute{\omega}\nu$ des Menschensohnes und macht sie so auf der Erde (epigeia) offenbar.⁸ Diese Auffassung führt dazu, die Einheit Jesu mit dem Vater, um die es hier geht, in einer doppelten Struktur zu deuten: Einmal im Sinne der Einheit der mit dem Vater wesensgleichen himmlischen Person mit dem Vater, sodann im Sinne der Einheit eines irdischen Wesens mit dem Vater. So redet man nicht nur im Bezug auf die Wesenseinheit Jesu mit dem Vater, sondern auch im Bezug auf die Einheit des vom Vater wesensverschiedenen Jesus mit dem Vater von einem Urbild-Abbild-Verhältnis. Der Mensch Jesus hat eine doppelte, nämlich innergöttliche und außergöttliche Eikon-Einheit mit dem Vater.⁹ (2) Hier ist von einem Geschehen der Verherrlichung Jesu in der Aoristform und in futurischer Form die Rede.¹⁰

Es erhebt sich nun die Frage, wie sich dieses zeitliche Geschehen der Verherrlichung Jesu zu seinem dauernden Besitz der Herrlichkeit verhält. Thüsing bezieht das zeitliche Geschehen der Verherrlichung Jesu auf seine Willenseinheit bzw. auf seinen Akt des Gehorsams gegen den Vater.¹¹ Das edoksásthe, "jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht", steht in Kontrast zu dem etarákthe von 13,21.¹² Das edoksásthe bedeutet nämlich, daß die Erschütterung Jesu aufgehoben worden ist, und daß Jesus den Willen Gottes bejaht. "Jesus ist mit der Macht des 'Fürsten dieser Welt' konfrontiert, die ihm in dem Verräter entgegentritt. Dadurch, daß er sich von der Macht des Feindes erfassen läßt und selbst in souveräner Freiheit den Verräter ausscheidet, nimmt er sein Leiden im Gehorsam gegen den Vater an ... Diese 'ganze Bejahung Gottes' ist seine Verherrlichung."¹³ Auch Gott selbst wurde durch diese Bejahung verherrlicht. Daher wird Gott Jesus sofort in seinem Kreuzestod verherrlichen. Gott bewirkt den Kreuzestod Jesu. Dieser geschieht aber in der gehorsamen Bejahung des Willens Gottes. Da sich die Frage der Verneinung oder der Bejahung des Willens Gottes für den mit Gott wesensgleichen Jesus nicht stellen kann, und da dieser Jesus nur in einer schöpferischen Sicherheit handeln kann, muß man annehmen, daß es sich im zeitlichen Geschehen der Verherrlichung um das Menschsein Jesu handelt. Jesus, wie er mit Gott wesensgleich ist, kann in seinem Kreuzestod nur seine Herrlichkeit, seine einzigartige Erhabenheit und seine Selbstsicherheit ausstrahlen. Jesus muß aber in seiner menschlichen Seinsweise angesichts des Willens des Vaters seine Erschütterung überwinden und sich für den Willen des Vaters entscheiden. In der Ankündigung der Verherrlichung geht es darum, daß die zeit-räumlich begrenzte Existenz Jesus den außerhalb seiner selbst liegenden Willen des Vaters bejaht.¹⁴

V. 33. Jesus kündigt seine Trennung von den Jüngern im kategorischen Sinne an. Und die Trennung in diesem Sinne gilt nicht nur für die Jünger sondern auch für die Juden. Jesus setzt die Jünger in dieser Hinsicht mit den Juden gleich.

(1) "Kinder, ich bin nur noch kurze Zeit bei euch." Diese Aussage akzentuiert die Endlichkeit des irdischen Daseins Jesu und "das unwiderrufliche Ende der Geschichte des irdischen Jesus".¹⁵ Wohin Jesus geht, dorthin können die Jünger nicht gehen. Jesus entzieht sich ihnen. Sie bleiben aber zurück. "Die harte Tatsache der Trennung"¹⁶ ist unaufhebbar, ist ohne Vorbehalt da. Man muß zunächst bei dieser "Härte" bleiben und, statt voreilig von der Relativierung dieser Härte zu reden, nach der christologischen Wurzel dieser kategorischen Negation fragen.¹⁷ Warum redet Jesus von dieser Negation? Aus welchem Selbstverständnis Jesu kommt diese Aussage? Hätte Jesus sich hier als das innergöttliche Abbild des Vaters verstanden, dann hätte er, wie später noch zu sehen ist, nicht von der harten Trennung gesprochen. Denn er ist als solches der Inbegriff des Lebens. Er ist das Leben und die Auferstehung. So beherrscht er den Tod und verschlingt ihn. So verläßt er die Menschen nie. Daher bezieht sich die Aussage von der Härte der Trennung auf das Menschsein Jesu, auf seine außergöttliche Abbildlichkeit. Das Menschsein Jesu hebt sich auch dann nicht auf, wenn er eine vollkommene Entsprechung zum Willen des Vaters verwirklicht. (2) Diese Grenze des Menschseins Jesu läßt ihn seine Jünger und die Juden gleichsetzen. Jesus sieht davon ab, wie verschieden die Stellungnahmen der beiden zu ihm sind.¹⁸ Es geht Jesus um eine ontologische Gleichheit¹⁹ der beiden. Die Juden widersprechen Jesus und tragen zu seiner Vernichtung bei. Die Jünger verstehen ihn zwar nicht, aber nicht so, daß das Unverständnis ihn zum Tode bringt. Da Jesus aber weiß, daß die Grenze seines Menschseins eine universale Grenze des Menschen ist, kann er nicht auf dem subjektiven Unterschied beharren, sondern nur auf die Gleichheit der Jünger mit den Juden hinweisen.²⁰

V. 36. Hier thematisiert Johannes die Nachfolge Jesu. Den Hintergrund des Nachfolge-Gedankens bildet der Prädestinations-Gedanke.²¹ Die Jünger kommen zu Jesus und folgen ihm nach, weil sie in der Beziehung mit dem Vater dazu vorherbestimmt sind, und weil der Vater sie Jesus gegeben hat. Ohne daß der Vater sie Jesus gibt, kommen sie nicht zu Jesus, um ihm nachzufolgen. Der Nachfolge-Gedanke deckt sich mit dem Glaubens-Gedanken.²² Glaube heißt, in dem irdischen Jesus den Sohn Gottes zu sehen, zu dem die Jünger in einem prädestinationistischen Verhältnis stehen. Der Glaube bzw. die Nachfolge hat also zweierlei Bezüge. Er bezieht sich einmal auf den mit fleischlichen Augen sehbaren, irdischen Jesus und dann auf den präexistenten Jesus, in dem die Jünger in die Vaterbeziehung vorherbestimmt sind. Dieser Jesus ist in den irdischen Jesus zwar voll eingegangen, aber wird von ihm sozusagen nicht "gefangengenommen". Der präexistente Jesus ist "Urbild" des irdischen Jesus, und ist so für ihn transzendent. DIESEN Jesus konnten die Jünger in der Abschiedssituation noch nicht schauen, weder im irdischen Jesus noch in sich selbst. Jesus verheißt daher, daß die Jünger "später" dazu kommen werden.

V. 37f. Die Beteuerung von Petrus, er wolle sein Leben für Jesus hingeben, zeigt deutlich, daß sein Glaube an Jesus noch keine Trennung der beiden Jesus vollzogen hat, und daß der Glaube noch auf der Stufe der Anhänglichkeit am irdischen Jesus bleibt. Gerade diese Trennung muß aber vollzogen werden, diese Anhänglichkeit²³ muß aufhören. Sonst kann Petrus Jesus nur verleugnen. So fängt Jesus seine Abschiedsrede mit der Mahnung zum Glauben an.

2.1.1.2 Die Bedeutung des Todes Jesu und die Mahnung
zum Glauben (14,1-11)

V.1a. "Euer Herz verwirre sich nicht", und V.27b, "Euer Herz verwirre sich nicht und verzage nicht", umfassen die Abschiedsrede und machen deutlich, daß der Zweck der Rede darin liegt, den Jüngern über die Verwirrung hinwegzuhelfen und ein standhaftes Herz zu schaffen. V.1b und V.11 machen mit dem Stichwort "Glauben" die Einheitlichkeit von V.1b bis V.11 deutlich. Bevor Jesus nun aber die Gegenstände des Glaubens erläutert, spricht er programmatisch von dem Inhalt der Abschiedsrede.

V.2f.²⁴ Beachtlich ist, daß das Heilsgeschehen im Weggang Jesu und in seinem Wiederkommen vollendet wird. Das Wiederkommen bedeutet hier die Erscheinungen des auferstandenen Jesus.²⁵ Der Kreuzestod Jesu und die Erscheinungen des Auferstandenen konstituieren zusammen das Heilsgeschehen. (1) Man deutet die "Wohnungen im Hause des Vaters" im Sinne des "Himmel und Erde umspannenden Macht- und Liebesbereichs des Vaters" bzw. im Sinne des "Raumes der Liebe" des Vaters.²⁶ Die Jünger stehen in einer prädestinarianischen Gemeinschaft mit dem Vater. Sie werden nicht erst im Kreuzesgeschehen in den Macht- und Liebesbereich des Vaters versetzt. Sie erkennen vielmehr dank dieses Geschehens, daß sie vom Anfang ihrer Existenzen an die Bewohner dieses Bereiches waren. Das Kreuzesgeschehen offenbart die Wirklichkeit der Gemeinschaft mit dem Vater, die für die Jünger vorherbestimmt war. Und die Jünger verdanken die Erkenntnis dieser Wirklichkeit der Kreuzesoffenbarung. Das Kreuzesgeschehen ist also nicht die Bedingung für die Entstehung der Gemeinschaft mit dem Vater sondern der geschichtliche Grund für die Erkenntnis dieser Gemeinschaft. Wird das Kreuzesgeschehen als die Bereitung eines Platzes in den Wohnungen des Vaterhauses bestimmt, dann bezieht sich dies auf die Offenbarung und Erkenntnis.²⁷ (2) Der Auferstandene erscheint den Jüngern

und holt sie zu sich, damit auch sie dort sind, wo er ist. Die so vermittelte, nachösterliche Gemeinschaft mit dem Vater ist aber streng mit der prädestinationianischen Gemeinschaft mit ^{dem} Vater identisch.²⁸ Der Unterschied ist nur, daß der Sohn Gottes, der auf der Erde an dem Kreuz das Heilswerk vollendet hat, jetzt mit seinen unverwischbaren Wundmalen den Raum der Liebe des Vaters regiert.

V.1b. Jesus mahnt die Jünger zum Glauben, wobei der Glaube einen doppelten Bezugsgegenstand^{hat}, nämlich Gott und Jesus in ihrer Einheit miteinander. Es geht nun aber um die Struktur der Einheit.

V.4-6. Auffallend ist, daß Jesus sich in V.2f und V.4f als jemanden darstellt, der auf einem Weg wandert, während "Jesus (sich) im V.6 mit dem Weg identifiziert, den er doch vorher gerade geht".²⁹ Man meint, daß "er (Jesus) ... doch nicht zu gleicher Zeit der Weg und der Wanderer sein (kann)".³⁰ Man spricht daher bezüglich des Übergangs von V.4f zu V.6 von "einer Unebenheit im logischen Gedankengang".³¹ Zu Recht äußert aber Schnackenburg dazu: "Der scheinbare Widerspruch, daß Jesus in V.2 von 'seinem' Weg zum Vater spricht und sich in V.6 selbst als 'den Weg' bezeichnet, existiert für das joh. Denken nicht. Das Bild von V.2 wird verlassen oder verschoben, weil ein neuer Gedanke einen anderen Aspekt erfordert."³² Bis V.4 hat Jesus als ein Mensch gesprochen, der den Willen des Vaters außerhalb seiner selbst hat. Es ging ihm um die Bejahung des Willens des Vaters und um das Verherrlicht-Werden durch den Vater. Bis V.4 wurde nicht von der Wesensgleichheit Jesu mit dem Vater und von seinem dauernden Besitz der Herrlichkeit gesprochen. Nur flüchtig tauchte der Gedanke dieses Aspektes in einem zukünftigen, nachösterlichen Zusammenhang auf. Die Frage von Thomas in V.5 führt die Wendung des Gesichtspunkts ein. V.6 thematisiert Johannes den Aspekt der Gottheit Jesu: "Ich bin der Weg und die Wahrheit und

das Leben". Das Ich Jesu hier ist ein sohnhaftes Ich. Jesus ist dem Vater unmittelbar nah, weil er mit ihm wesensgleich ist. Dieser Jesus, der das spricht, ist der Sohn Gottes, in dem Gott die Jünger ins prädestinarianische Verhältnis mit ihm gesetzt hat. Dieser Jesus ist das Leben Gottes, das er jetzt eschatologisch spendet. Wie merkwürdig es auch immer klingen mag, braucht auch Jesus selbst als "der Wanderer" DIESEN Jesus.

Jesus als der Weg erhebt nun einen Exklusivanspruch: "Niemand kommt zum Vater außer durch mich." Dieser Anspruch ergeht also nicht vom irdischen Jesus als dem Wanderer, nicht von einem Individuum, das kontingent dort und damals war. Sondern der Anspruch ergeht von Jesus, dem Sohn, dessen Liebes- und Machtbereich den des Vaters deckt. Dieser Jesus, der universale Jesus, erhebt den Exklusivanspruch. Das, was universal ist, enthält in sich dem Wesen nach etwas Exklusives.

V.7-9. Auch hier spricht Jesus als die Selbstoffenbarung Gottes, d.h. als der universale Jesus. Philippus versteht nicht, daß er sich im Liebes- und Machtbereich des Vaters befindet und wie sich der Vater den Menschen zeigt. So sagt er: "Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns!" Darauf zeigt Jesus sich selbst als Eikon des Vaters. "Wer mich sieht, sieht den Vater." Und Jesus weist die Bitte von Philippus zurück.

V.10f. Jesus beschreibt den Gegenstand des Glaubens, den er von den Jüngern verlangt, als eine reziproke, seinshafte Einheit Jesu mit dem Vater (10a,11a). Jesus redet aber zugleich von seiner Werkeinheit mit dem Vater. Jesus als das Subjekt des Redens und Wirkens hat in sich keine Handlungsvollmacht und Handlungsfreiheit. Er hat das Handlungskriterium nicht in sich sondern außer sich im Vater. Als solches Subjekt steht Jesus im Einheitsverhältnis zum

Vater. Diese Wirkeinheit geht aus der seinshaften Einheit hervor und verweist auf sie. Wie V.12 noch deutlicher zeigt, geht es in der Wirkeinheit Jesu mit dem Vater um das Menschsein Jesu.

2.1.1.3 Die Verheißungen für die Jesusgläubigen, V.12-17

Jesus motiviert und verstärkt dadurch die Glaubensforderung, daß er den Jüngern für die Zeit nach seinem Scheiden drei Dinge verheißt: das Tun von Werken, wie sie Jesus getan hat, und sogar von größeren Werken (V.12), die Erfüllung von Bitten, die die Jünger in seinem Namen aussprechen (V.13f), und daß der Vater einen anderen Parakleten schenkt, der für immer bei der irdischen Jüngergemeinde bleibt. Jesus bittet den Vater um einen Parakleten (V.16f). Das Halten der Gebote Jesu bildet die Voraussetzung für die Erfüllung der Verheißungen.

V.12. Jesus betrachtet hier seine irdischen Werke, die er bis zu seinem Kreuzestod vollbringt, als eine Größe, die vergleichbar ist mit den Werken, die die Jünger zukünftig nach seinem Scheiden tun werden. Die beiden Werke sind "von gleicher Art"³³ und daher miteinander vergleichbar. Dies kann man nicht verschweigen. Beachtlich ist ferner, daß das Gehen Jesu zum Vater das Tun und das Übertreffen der Werke Jesu durch die Jünger begründet. Jesus wird nämlich in seinem Menschsein von den Jüngern übertroffen; er ist aber in seinem Sein beim Vater zugleich der, der dieses Übertreffen begründet. Hier zeigt sich eine dialektische Einheit des sich scharf Widersprechenden. Der Tod Jesu bedeutet nämlich einmal, daß seine irdische Wirksamkeit abgeschlossen und jetzt der Gegenstand der Kritik und des Übertreffens geworden ist. Das, was Jesus getan hat, ist für die Jünger da, um übertroffen zu werden. Der Tod Jesu bedeutet sodann die eschatologische Lebensspendung, und ist

als solche die Basis für die Möglichkeit der Werke der Jünger überhaupt in der Zeit der Kirche. Auf dieser Basis tun die Jünger dieselben Werke, wie sie der irdische Jesus getan hat, und sie vollbringen sogar noch größere Werke als er. Jesus ist als ein Mensch der Gegenstand des Übertreffens, ist aber in seinem göttlichen Vollmachtsstand gerade der Promotor dieses Übertreffens.

V.13f. Die Verheißung vom Erfüllen des Bittens steht in enger gedanklicher Verbindung mit der ersten Verheißung. Die Jünger werden nämlich deswegen größere Werke tun, weil Jesus bei seinem Vater ihr Bittgebet erhört und das tut, worum sie bitten. Die Bitte bezieht sich auf die Offenbarungstätigkeiten der Jüngergemeinde. Und die Bitten setzen voraus, daß die Verkündigung dem Haß und der Feindschaft der Welt begegnet. In Bezug auf diese Verheißung macht Johannes die Struktur des innergöttlichen Verhältnisses des Sohnes mit dem Vater deutlich. Der Vater nimmt seinen Sohn in die himmlische Machtstellung auf, und der Sohn ist nicht mehr in der sichtbaren Gestalt bei den Jüngern existent. So geht es hier zweifellos um die Gottheit Jesu. Innerhalb der innergöttlichen Beziehung des Sohnes zum Vater gibt es eine zweifache Verhältnisbestimmung. (1) Der Adressat der Bitte, der Bittempfänger ist in V.13 der Vater. Der Vater ist aber nicht nur der Adressat der Bitten, sondern auch der, der die Bitten erhört. Erhört Jesus die Bitten der Jünger, dann geschieht dies aufgrund dessen, daß der Vater dem Sohn überträgt, die Bitten zu erhören. Der Vater betraut den Sohn mit der Erhörung. Daher ist die Ausführung kein Selbstzweck, sondern dient zur Verherrlichung des Vaters. So handelt es sich in V.13 um die Zuordnung des Wirkens Jesu bezüglich der Verherrlichung des Vaters. Es geht um die Ordnung, die innerhalb der Gottheit zwischen dem Vater und dem Sohn besteht. (2) Gegenüber V.13 fällt auf, daß Jesus sich in V.14 auch als den Bittempfänger betrachtet. Jesus ist hier sowohl der Bittempfänger als auch der Durchführer der Bitterhörung. Jesus wirkt hier

in voller Selbständigkeit. Dieser Gedanke widerspricht jedoch nicht dem Gedanken der Ordnung.³⁴

Die Jünger beten nun im Namen Jesu. Jesus der Sohn ist der Ort, an dem sie beten. Sie stehen aber zugleich auf einer gleichen Ebene, wie Jesus seinem Menschsein nach gestanden hat. Sie werden "Jesus... gewisserweise an die Seite gestellt".³⁵ "Das ursprüngliche Verhältnis, in dem Jesus zu Gott stand, soll jetzt also durch Jesus nach Gottes Willen auch auf die Jünger Jesu ausgedehnt werden."³⁶

V.15 Jesus fordert von den Jüngern, nach seinem Scheiden seine Gebote zu halten. Der Inhalt der Gebote ist "die gegenseitige Liebe innerhalb des Jüngerkreises nach dem Vorbild des Meisters".³⁷

V.16f. Die Verheißung der Gabe des Parakleten. In dieser Verheißung kommt das Verhältnis des Geist-Parakleten zu Jesus, zu den Jüngern und zur Welt deutlich zum Ausdruck. (1) Der Geist-Paraklet geht vom Vater aus (15,26). Der Vater ist der Ursprung des Geistes. Deshalb bittet Jesus den Vater um das Geben des Geistes. Das bedeutet aber nicht, daß Jesus als der Sohn ihn nicht besitzt. Auch Jesus ist in seinem Sein beim Vater der Träger des Geistes. Daher kann er wie der Vater das Subjekt des Sendens sein (15,26; 16,7). So sendet der Vater den Geist im Namen Jesu (14,26). Man kann also sagen, daß der Geist die Gemeinschaft zwischen dem Vater und Jesus dem Sohn ist. Beachtlich ist nun aber, daß Jesus als ein irdisches Phänomen keinen Geist besitzt. Vor der Verherrlichung an dem Kreuz ist der Geist noch nicht da (7,39). Der Fortgang des irdischen Jesus zum Vater ist vielmehr die Voraussetzung des Kommens des Geistes (16,7). "Sendung und Mitteilung des Geistes, der schon aus den Worten des irdischen Jesus sprach, erfolgt erst durch den verkärten Herrn. Erst die Erhöhung des fleischgewordenen Wortes zum anfänglichen Wort entbindet den Geist, den jenes in sich trägt. Der Geist, kann

man sagen, ist das Anwehen des machtvollen Glanzes als des ewigen Wortes."³⁸ (2) Der Geist-Paraklet, den der Vater in die Gemeinschaft mit dem Sohn den Jüngern senden wird, leistet dieselbe Funktion für die Jünger wie der irdische Jesus. Weiter ist auch zu beachten, daß Jesus von einem gegenwärtigen Bleiben des Geistes bei den Jüngern redet. Und die Jünger erkennen nach Jesus jetzt den Geist und können so ihn empfangen. D.h. es ist zwar ein zukünftiges Ereignis, daß Jesus als das anfängliche Wort, als der Träger des Geistes ihn den Jüngern sendet, aber das anfängliche Wort als solches strahlt dauernd, schon jetzt den Geist aus.³⁹ (3) Die Welt kann nicht den Geist empfangen. Jesus begründet dies mit der Beobachtung, daß sie nicht den Geist sieht und kennt. Dieses Nicht-Sehen und Nicht-Kennen impliziert aber einen Schuldcharakter. "Das Nicht-Sehen ist vielmehr ein schuldhaftes, bewußtes 'die Augen-Verschließen'. Das Gleiche gilt dann auch für das 'oude ginoskei'. Für diese Schuld der Welt wird der Geist-Paraklet den Nachweis erbringen (16,8)."⁴⁰ Dieser Schuldcharakter des Verhaltens der Welt setzt aber voraus, daß der Geist-Paraklet objektiv auch der Welt gegeben ist.

2.1.1.4 Das Wiederkommen Jesu. Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Jesus und seinem Vater (14,18-24)

Jesus nimmt wieder das Thema des Wiederkommens auf, das er am Anfang der Rede angekündigt hat, und erschließt es näher in seinem Sinn.

V.18. Das Wort "verwaist" gibt die Verlassenheit der Jünger, ihre Hilf- und Schutzlosigkeit in der Abschiedssituation wieder. Das Wiederkommen Jesu ist so die Aufhebung dieses Zustandes der Jünger.

V.19. Die Jünger werden Jesus nach einer kurzen Zeitspanne wiedersehen. Das Wiedersehen begründet Jesus mit der Aussage, daß er lebt, und daß auch sie leben werden. "Jesus kann als Sohn Gottes, der das Leben ursprunghaft vom Vater in sich trägt (vgl.5,26), nur im Präsens sprechen: Ich lebe. Die Jünger aber, denen er das Leben vermittelt, können als Glaubende grundsätzlich im Präsens (5,24 u.ä.), aber als solche, die das Leben erst vom Verherrlichten empfangen (vgl.17,2), auch im Futur angesprochen werden (vgl.6,57)." ⁴¹

V.20. Kommt Jesus wieder zu den Jüngern, dann erkennen sie ein Zweifaches, nämlich die reziproke Einheit Jesu mit dem Vater und die reziproke Einheit Jesu mit ihnen. Vorher (V.1-11) hat Jesus die Jünger zum Glauben ermahnt. Der Glaube der Jünger ist in der Abschiedssituation "unzulänglich". ⁴² Er wird aber im Wiederkommen Jesu "zur vollen Glaubenserkenntnis" ⁴³ werden. Es geht nämlich um ein Wachsen der Jünger im Glauben. Der Inhalt des Glaubens ist aber jetzt schon den Jüngern gegeben. Die genannte doppelte Einheit ist eine seinshafte Einheit. Sie wird daher nicht erst im Wiederkommen Jesu konstituiert. Das Kommen Jesu ist vielmehr die Offenbarung der seinshaften Einheit. ⁴⁴

V.21. Jesus nimmt wieder das Motiv der gegenseitigen Liebe der Jünger auf und verbindet diese mit dem Motiv der Liebe zu Jesus. Wer seine Mitjünger liebt, der liebt Jesus. Da Jesus aber als der Sohn mit dem Vater eins ist, bedeutet die Liebe zu Jesus die Liebe zum Vater. So ist die gegenseitige Liebe der Jünger die Voraussetzung dafür, daß sie vom Vater geliebt werden. Und die Gegenliebe des Vaters geschieht nun auf die Art, daß Jesus den die Mitjünger Liebenden liebt und sich ihm offenbart.

V.22. Die Frage von Judas ist nicht nur ein literarisches Kunstmittel für die Gedankenentwicklung von Johannes, sondern sie stellt auch ein falsches Verständnis von Judas dar. Judas meint, daß Jesus seine Selbstoffenbarung prinzipiell auf die Jüngergemeinde begrenzt und sich gegen die Welt abgeschlossen habe. Dieses falsche Verständnis beruht auf dem Mangel an "intimer Erkenntnis" dessen, "daß der Christus seine Herrlichkeit nur dem liebenden Blick zu zeigen vermag. Wie schon im gewöhnlichen Leben ein Mensch sich nicht offenbaren kann, wenn keine Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit dafür vorhanden ist, so gilt das erst recht von der übersinnlichen Welt. Da gibt es kein gleichgültiges Auge, das grundsätzlich alles sieht, was eben sichtbar ist. Da wird nur dem liebenden Auge die Schau zuteil."⁴⁵ Die vom Unverständnis herkommende Frage von Judas deutet also vielmehr an, daß Jesus nicht seine Selbstoffenbarung auf die Jüngergemeinde beschränkt.⁴⁶ Es geht um die subjektive Aufgeschlossenheit als die Voraussetzung für den Empfang der Selbstoffenbarung Jesu.

V.23. Der Vater liebt den, der Jesus liebt und sein Wort festhält. Auffallend ist hier im Unterschied zu V.21, daß Johannes von einem gemeinsamen Kommen des Vaters und Jesu und von ihrem gemeinsamen Wohnen bei den Jüngern redet. "Wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen." Mit Jesus, der sich den Jüngern erschließt, kommt auch der Vater zu ihnen. Und die Jünger werden so in die innergöttliche Liebesgemeinschaft zwischen dem Vater und Jesus einbezogen. In V.3 heißt es: Jesus wird zu den Jüngern kommen, um sie in die Wohnungen im Vaterhause zu sich zu holen. Dies umschreibt Johannes als gemeinsames Kommen des Vaters und Jesu und ihr gemeinsames Wohnen bei den Jüngern. Jesus kommt wieder zu den Jüngern, ohne dabei das Vaterhaus zu verlassen.⁴⁷ Und das Wiederkommen Jesu bedeutet also als solches schon das Holen der Jünger zum Vaterhaus. D.h. das Wiederkommen und das Holen sind nicht zwei verschiedene Akte. So erfährt der V.3 hier eine Steigerung.

V.24. Jesus schließt die sich auf die Zukunft der Jünger-gemeinschaft beziehende Rede mit dem Hinweis darauf ab, daß er keine Autorität für sein Reden und Verhalten in sich, sondern allein im Vater habe. Dieser Hinweis hängt mit seiner Kritik an der ungläubigen Welt zusammen. Jesus kritisiert hier nämlich die ungläubige Welt als jemand, der nicht in sich das Kriterium dafür hat, sondern sich nur auf die Autorität des Vaters berufen kann. Das authentische Subjekt der Weltkritik ist der Vater.

2.1.1.5 Die Schlussworte der Abschiedsrede (14,25-31)

V.25f. Jesus hat bereits die ganze Thematik der Rede erläutert. Er kommt jetzt wieder zur Abschiedssituation zurück. Das irdisch-leibliche Zusammensein Jesu mit den Jüngern kommt bald in seinem Tode zu einem Ende. Die angstvollen Jünger bleiben zurück, ohne die Worte Jesu verstehen zu können. So redet Jesus wieder vom Geist-Parakleten, den der Vater nach dem Scheiden Jesu den Jüngern senden wird. Man muß hier drei Dinge beachten.

(1) Der Vater sendet "im Namen Jesu" den Geist-Parakleten. Diese Wendung betont "das Sohn-Gottes-Sein"⁴⁸ Jesu, seine Gottessohnschaft. "Der Vater sendet ihn (den Parakleten) in der Einheit mit dem Sohn, so daß auch der Sohn als der Mit-Sendende erkannt wird."⁴⁹ "Im gemeinsamen Willen von Vater und Sohn ... gründet die Sendung des Parakleten."⁵⁰

(2) Die Funktion des Geist-Parakleten liegt darin, die Jünger-gemeinde mit dem zu verbinden, was ihr Jesus in seiner leiblichen Gegenwart verkündigt hat. Dies tut der Geist-Paraklet, indem er die Jünger daran "erinnert".

(3) Jesus spricht zu den Jüngern das menschliche Ich, das nur noch kurze Zeit bei ihnen weilt, und so in sich keinen Geist besitzt. Die Lehre des irdischen Jesus wird durch den Geist des Sohnes mit der Jüngergemeinde verbunden.⁵¹

V.27. Für die Zeit der Passion Jesu gibt er den Jüngern Frieden. Jesus selbst hat, wie wir gesehen haben, die Verwirrung überwunden, indem er den Willen des Vaters bejahte, als er der Gewalt der Welt ausgesetzt wurde. So ermahnt Jesus wieder die Jünger, die Herzensverwirrung zu überwinden. Jesus hofft, daß die Jünger nicht mehr verworren sind, wie er selbst nicht mehr verworren ist. Es handelt sich also hier um den "psychologischen" Jesus, um seine Menschheit.

V.28. Jesus nimmt hier noch einmal und endgültig das Motiv seines Fortganges auf: er lehrt, daß der Fortgang kein Grund für ^{die} Verwirrung, sondern im Gegenteil der Anlaß für Freude ist. Jesus begründet dies damit, daß der Vater größer ist als er. Betont dies eine Unterordnung des Sohnes unter dem Vater innerhalb der Gottheit? Der V.27 zwingt die Person Jesu hier im Sinne des Menschseins zu deuten.⁵² Der irdische Jesus muß von den Jüngern weggehen, damit ihre Anhänglichkeit an ihn aufhört. Erst nachdem Jesus von ihnen weggegangen ist, begegnet er ihnen wieder im Geist. Dann gewinnen sie das, was sie mit dem Verlust des irdischen Jesus zu verlieren geglaubt haben. So ist der Weggang Jesu der Anlaß zur Freude. Jesus zu lieben heißt nicht, zu beteuern, sein Leben Jesu hinzugeben.⁵³ Jesus lieben heißt, auf die Begegnung mit Jesus im Geist zu hoffen.

V.29. Nachdem Jesus nun erläutert hat, daß die ganze Rede *bezweck* die Jünger vor dem Schrecken seines Todes zu bewahren, spricht er von seinem Verhältnis zum "Herrscher der Welt"; "Über mich hat er keine Gewalt." Solange Jesus

den Willen des Vaters tut, und solange sein Tod dem Willen des Vaters entspricht, hat die Welt über Jesus keine Gewalt. Jesus liefert sich dem Gegner vielmehr freiwillig aus, um den Auftrag des Vaters zu erfüllen. Beachtlich ist, daß die Welt in V.30 in einem negativen Sinne gemeint ist, während sie in V.31 als der Gegenstand des Heilswillens des Vaters aufgefaßt wird (vgl.3,16; 17,23).⁵⁴

2.1.2 Deutung der Worte des auferstandenen Jesus.⁵⁵

Die Person Jesu und ihre Beziehung zu den Jüngern lassen sich besonders von den Worten her erhellen, die der Auferstandene ausspricht.

2.1.2.1 Die Worte Jesu an Maria (20,15-17)

V.15. Nicht Maria, sondern Jesus eröffnet das Gespräch. Der Bezug wird von Jesus geschaffen. Maria kann den Gesprächspartner nicht als Jesus identifizieren. Diese Unfähigkeit beruht auf dem Eifer, mit dem sie "den Leichnam" Jesu sucht. Schmerz und Eifer machen Maria blind für den Lebenden, der vor ihr steht. Von dem Lebenden erbittet sie das Versteck seines eigenen Leichnams. Jesus fragt Maria, "Wen suchst du?" Solange Jesu Tod als eine Bejahung des Willens des Vaters geschehen ist, hat der Tod keine Gewalt über ihn. Sein Tod ist der Tod, der den Tod vernichtet. Jesus ist doch auch nach seinem Kreuzesgeschehen noch als der Lebendige da. Den Lebendigen muß Maria suchen statt des Leichnams.

V.16. Jesus ruft Maria mit ihrem Namen an. Dieser Anruf impliziert in sich eine Selbstidentifikation Jesu. So kommt Maria zum Erkennen Jesu.

V.17. Jesus verbietet Maria, ihn festzuhalten. Das Verbot begründet er damit, daß er noch nicht zum Vater aufgestiegen ist. Der Aufstieg ist hier noch ein zukünftiges Geschehen. Der Aufstieg findet zwischen der Begegnung mit Maria und dem Erscheinen Jesu vor den Jüngern am Abend (V. 19ff) statt,⁵⁶ denen Jesus als der vom Vater Gekommene den Hl. Geist gibt. Da der Auferstandene hier noch nicht den Allmachtstand beim Vater erreicht hat, kann er Maria nicht erlauben, ihn festzuhalten. Er erlaubt und fordert dies sogar erst nach seinem Aufstieg zum Vater. Man muß also sagen: "... der Auferstandene betont, er sei noch nicht aufgefahren zu seinem Vater. Welche göttlichen Züge Jesus auch immer verliehen werden, sie werden im irdisch-menschlichen Sein aufgezeigt."⁵⁷ Ferner nennt Jesus die Jünger "seine" Brüder.⁵⁸ Der Inhalt der Verkündigung ist: "Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott."⁵⁹ "... der Vater im Himmel ... (ist) auch ihm Gott ... nicht nur in den Stunden der Angst ... sondern auch jetzt noch, da er als ein Überwinder des Todes in göttlicher Freiheit lebt und sich erzeugt."⁶⁰ "Still, after the resurrection, (he) recognizes the devine being as one to whom he owes obligation. As son he has a Father; may we add, as man he has a God?"⁶¹ Maria hat den Auferstandenen erkannt. Verbietet Jesus in seinem Menschsein Maria, ihn festzuhalten, dann möchte er ihre "Jesuserkenntnis" davor bewahren, zu einer neuen Anhänglichkeit verzerrt zu werden. Gerade die Anhänglichkeit an Jesus in seinem Menschsein wollte Jesus in der Abschiedsrede den Jüngern beseitigen.⁶²

2.1.2.2 Die Worte Jesu an die Jünger (20,19-24)

V.19. Jesus sagt zu den Jüngern: "Friede sei mit euch!" Dieser Friedensgruß bezieht sich auf die ganze folgende Zeit, die Zeit des Geistes. Die Jünger erhalten von Jesus einen wahren Frieden angesichts der Feindschaft der Welt.

Wenn Jesus hier den Jüngern den Frieden wünscht, dann tut er dies nicht in seinem Menschsein, sondern als der Sohn. Jesus ist schon zum Vater aufgestiegen und hat sich in den Allmachtstand versetzt, um zu realisieren, was er in der Abschiedsrede verheißen hat. Jesus ist hier nicht den Gesetzen des Raumes unterworfen, sondern ist im Gegenteil der Herr des Raumes. Trotz der verschlossenen Türen kommt Jesus zu dem Ort, wo die Jünger waren, und tritt in ihre Mitte. Als der universale Sohn wünscht Jesus der Jüngergemeinde den Frieden.

V. 20. Das Vorzeigen der Wundmale an den Händen und der Seite geschieht hier nicht wie bei Lk 24,37-39 zum Beweis der Leiblichkeit des Auferstandenen, sondern zur Identifikation des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten.⁶³ Auch in der Begegnung mit Maria hat sich, wie wir gesehen haben, eine Selbstidentifikation Jesu angedeutet. Dort ging es aber um die Selbstidentifikation auf der Ebene seines Menschseins. Daher durfte Maria nicht den Leib Jesu festhalten, selbst wenn er ein Leib war, der den Tod besiegt hat. Im Unterschied dazu wird hier aber offenbar, daß der Kreuzestod Jesu ohne Aufhebung seines menschlichen Aspekts der Tod des universalen Sohnes war. Es wird hier offenbar, daß in seinem Tod "alle (pántas!)" zum ^{Vater} erhöht worden sind (vgl. 12,32). Der Kreuzestod Jesu als der Tod des universalen Sohnes gilt als das Universum umschließende Heil. Alles soll zum gekreuzigten Sohn kommen. Keiner und nichts darf am gekreuzigten Sohn vorbeigehen.

V. 21. So erfolgt jetzt die Sendung der Jünger. "Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Der auferstandene Herr nimmt "in der Vollmacht des Sohnes"⁶⁴ die Sendung der Jünger vor. Eine Analogie in der Sendung besteht zwischen dem innergöttlichen Verhältnis von Vater und Sohn einerseits und dem Verhältnis vom Sohn und den

Jüngern andererseits. Jesus, der Sohn, west in der Tätigkeit an, die die Jünger ausüben werden. "Seine Sendung durch den Vater besteht weiter (Perfekt ἀπέσταλκεν), er gibt den Jüngern nur Anteil daran."⁶⁵

V.22. Der Sendung folgt die Geistmitteilung. Sie geschieht dadurch, daß der Auferstandene die Jünger anhaucht. Das Anhauchen bedeutet "Anteilgabe am Leben des Auferstandenen, der selbst den Geist besitzt und jetzt auf seine Jünger überträgt".⁶⁶ Und mit der eschatologischen Geistmitteilung ist der Gedanke der Reinigung von den Sünden verbunden. Die Jünger nehmen bei der Sendung teil am Leben des Auferstandenen in die Welt, erhalten die Sündenvergebung und werden neu geschaffen. Die Jünger übernehmen bei ihrer Sendung zwar die Vollmacht zur Sündenvergebung (V.23), aber sie selbst leben aus der Kraft der Sündenvergebung. Sie bedürfen ihrer und sind fort und fort darauf angewiesen, sie zu empfangen.⁶⁷

V.23. Jesus überträgt den Jüngern die Vollmacht zur Sündenvergebung. Die Jünger haben jetzt die Vollmacht, die Sünde zu erlassen und sie nicht zu erlassen. Hinter dieser Vollmacht steht aber "die universale Sühne",⁶⁸ die Jesus als das Lamm Gottes am Kreuz bewirkt hat. Sie soll als Sündenvergebung allen zugute kommen, die an ihn glauben und die Reinigung von ihren Sünden erstreben. Wenn Johannes an erster Stelle das Nachlassen der Sünden nennt, dann will er damit "auch hier die Präponderanz des Heils wahren"⁶⁹ (vgl. 3,17; 12,47). Die Existenz der Jünger auf der Erde bedeutet also zwar eine Kritik an der Welt, bedeutet aber das Heil der Welt. Die Jünger haben die Vollmacht zur Sündenvergebung. Sie üben aber diese Vollmacht nur aufgrund des universalen Heils und nur darauf hin aus. Im Ausüben der Vollmacht geht es darum, die "Urvollmacht"⁷⁰ des Sohnes zu verkündigen.

2.1.2.3 Die Worte Jesu an Tomas, V.24-29

V.26f. Das Glaubensbekenntnis von Tomas (V.28) bringt den Aspekt der Person Jesu, in dem er zu Tomas spricht, zum Ausdruck. "Mein Herr und mein Gott!" Die beiden Prädikationen bilden eine Einheit und bezeichnen die Gottheit⁷¹ des Auferstandenen. "Jesus ist göttliches Wesen, in ihm begegnet ihm (Tomas) Gott selbst, er ist für ihn Gott in seiner Hoheit, Macht und Liebe."⁷² Am Auferstehungsleib darf sich Tomas festhalten. "Leg deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite."

V.29. "Selig, die nicht sehen und doch glauben!" Mit diesem Makarismus trifft Jesus die Situation der Jüngergemeinde: Jesus entzieht sich endgültig der sinnlichen Wahrnehmung. Jesus, der gekreuzigte Sohn, sein lebendiger Leib mit den Wundmalen, begegnet den Menschen nunmehr in der Wortverkündigung und dem Zeugnis der Jünger.

2.1.3 Das Vorhandensein der einzelnen Komponenten der relevanten Christologie in der johanneischen Christologie

Die in den vorigen Abschnitten unternommene Deutung möchte ich im Folgenden zusammenfassen und feststellen, daß die joh. Christologie in sich die einzelnen Komponenten der relevanten Christologie enthält.

2.1.3.1 Die Person des Gekreuzigten

Die relevante Christologie hat streng zwischen dem göttlichen und menschlichen Aspekt der Person Jesu unterschieden und die Einheit der beiden Aspekte pneumatologisch begründet. Ohne Zweifel setzt sich der Gedanke der innergöttlichen Einheit Jesu mit dem Vater in den oben gedeuteten Texten durch. Jesus ist mit dem Vater wesensgleich und das innergöttliche Abbild des Vaters (14,6-9). Der Tod Jesu ist die eschatologisch-universale Sühne (20,20). Sein Kreuz ist die Offenbarung des Liebes- und Machtbereiches des Vaters (14,2f) und ist so selbst aktive, machtvolle Handlung des ewigen Sohnes. Jesus, der Sohn, stirbt schon als "die Auferstehung und das Leben" (11,25). Jesus, der in der göttlichen Hoheit ist, stirbt am Kreuz. Daher meinte Käsemann, daß der johanneische Christus in fast doketischer Weise als ein göttliches Wesen beschrieben sei, das, wenngleich in menschlicher Gestalt, doch ohne menschliche Anfechtung über die Erde, ja durch die Passion hindurchschreitet.⁷³ Und er meinte ferner, "daß ein wirkliches Paradox zwischen Niedrigkeit und Hoheit des irdischen Jesus nur behauptet werden kann, wenn ernsthaft von angefochtener, der Welt, dem Leiden und dem Tode ausgesetzter Menschheit Jesu gesprochen werden muß".⁷⁴ Hat Johannes nun aber im Text nicht auch von der Menschheit Jesu in diesem Sinne gesprochen? Die Textdeutung ergibt, daß es Johannes auch um die von der Gottheit verschiedene Menschheit Jesu geht,⁷⁵ und dies sowohl im Bezug auf den Gekreuzigten als auch in Bezug auf den Auferstandenen. Der Menschensohntitel, mit dem der Kreuzestod verbunden ist, impliziert auch den Gedanken des vollen Menschseins Jesu (13,31f). Der Menschensohn ist auch eine irdische Existenz als das Abbild des himmlischen Wesens. Als solches Abbild hat Jesus kein immanentes Handlungskriterium.

Er kann sich nur auf den Vater als das Handlungsprinzip berufen (14,10bc, 24b,31a). Und der Vater ist größer als er (14,28). Diesem Sachverhalt entsprechend deutet Johannes den Kreuzestod Jesu als eine Verherrlichung, ^{die} daraus resultiert, daß Jesus in seinem Menschsein den Willen des Vaters bejaht hat. Diese Bejahung bedeutet, daß Jesus die Verwirrungen angesichts der Gewalt der Welt und des dadurch bewirkten Leidens und Todes überwunden hat (13,21.31). Daher versucht er den Jüngern über die Verwirrungen hinwegzuhelfen (14,1a.27). Johannes stellt Jesus auch nach seiner Auferstehung in seinem Menschsein dar (20,17). Jesus kann dort nicht zulassen, daß Maria ihn festhält. Er hat in seinem Menschsein eine absolute Grenze. Er ist dort noch nicht der Allmächtige. Er kann nur auf seinen zukünftigen Aufstieg zum Vater als die Voraussetzung dafür verweisen. Dies sind die Züge der Existenz Jesu, die scharf dem "einzigen Dogma von der Einheit Jesu mit dem Vater"⁷⁶ widersprechen. In der seins- und wesenhaften Einheit Jesu mit dem Vater läßt sich zwar auch eine Unterordnung Jesu unter dem Vater beobachten. Aber diese Unterordnung läßt sich ohne weiteres mit einer vollen Selbständigkeit des Sohnes vereinbaren (14,13f; 20,21f). Der Sohn hat also auch in seiner Unterordnung keine Selbstnegation in sich, wie sie Jesus, der Mensch, hat. In dem innergöttlichen Verhältnis bestätigt Jesus seine Unterordnung gerade dadurch, daß er selbst die Vollmacht besitzt und so von sich aus handelt. Hin- gegen trägt Jesus als ein Mensch die Selbstnegation stän- dig in sich. Zum Menschsein Jesu gehört dem Wesen nach der Verzicht auf den eigenen Willen. Es ist ihm dabei freilich dialektischerweise zugleich aufgegeben, sich frei und verantwortlich dazu zu entscheiden, genau dem Willen des Vaters zu entsprechen. Diese Dialektik ist der ontologische Grund der Möglichkeit für die Verwirrung. Jesus überwindet die Verwirrung, indem er die Einheit der genannten, zueinander widersprüchlichen Komponenten⁷⁷ seines Menschseins realisiert hat. Weil es auf diese Realisierung ankommt, muß man eine Art der inneren, "psycho-

logischen" Entwicklung⁷⁸ Jesu annehmen, obwohl Johannes von ihrem Prozeß nicht viel aussagt. Im innergöttlichen Verhältnis ist diese Dialektik nicht vorhanden. Dort ist die Entscheidung des Vaters identisch mit ihrem Vollzug durch den Sohn. Zwischen beiden gibt es keine Kluft der Negation. Nun ist aber auch der Gedanke einer pneumatologischen Begründung der Einheit von beiden Naturen in der Person Jesu annehmbar. Denn nicht der irdische Jesus, sondern das "anfängliche Wort" trägt den Hl. Geist in sich. Der Geist des anfänglichen Wortes ist auch vor dem Scheiden Jesu von den Jüngern immer präsent.⁷⁹ Das Menschsein des irdischen Jesus und das der Jünger sind von gleicher Art (14,13,16).⁸⁰ So verbindet sich das Menschsein Jesu durch den Geist mit dem anfänglichen Wort, mit dem Jesus in seiner Gottheit identisch ist.⁸¹

2.1.3.2. Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens und die Nachfolge

Die Jünger sind durch das anfängliche Wort prädestinativ in das Vaterverhältnis einbezogen (13,36f). Sie sind von Anfang an die Bewohner des Lebens- und Liebesbereiches des Vaters (14,2f). Diese Einbezogenheit in das Vaterverhältnis ist für die Jünger eine ontologische Bestimmung (14,10f.20), die sie zu Lebzeit⁸² Jesu nicht erkennen. Dies geschieht erst, nachdem Jesus von ihnen weggegangen und ihnen als der Auferstandene erschienen ist. Hieraus folgt: Die Heilsbedeutung des Kreuzes und der Auferstehung liegt darin, daß die Jünger zur Erkenntnis ihrer ontologischen Bestimmung gebracht werden.⁸²

In der Nachfolge beziehen sich die Jünger auf doppelte Weise auf die Person Jesu: (1) Jesus als der Sohn sendet in seiner Erscheinung nach seiner Auferstehung die Jünger aus (20,21), verleiht ihnen den Hl. Geist (20,22) und überträgt ihnen die Vollmacht zur Sündenvergebung (20,23).

In diesem Zusammenhang verhalten sich die Jünger als die Knechte zum Sohn als ihrem Herrn und ihrem Gott (20,28). Die Sendung der Jünger ist nicht mit der Sendung des Sohnes durch den Vater identisch, sondern ist zu dieser nur analog. Trotz ihrer Vollmacht zur Sündenvergebung können die Jünger nur durch den Sohn von ihren Sünden gereinigt und neu geschaffen werden. Sie sind schlecht-hin darauf angewiesen, fort und fort die Sündenvergebung zu empfangen. Ihre Vollmacht ist eine verliehene Vollmacht und ist daher nicht mehr als das Abbild der Urvollmacht. Ihre Tätigkeit, die aus dem Gehen in die Welt und aus dem Ausüben der Vollmacht zur Sündenvergebung besteht, ermöglicht der Sohn in seinem allmächtigen Sein beim Vater. Die Tätigkeit können die Jünger nur dadurch durchführen, daß sie den Sohn bitten (14,13f). Man kann andererseits aber nicht übersehen, daß sich die Jünger als "Brüder" Jesu verhalten. Auf dieser horizontalen Ebene spricht Johannes von einem "Konkurrenz"-Verhältnis der Jünger zu Jesus (14,12). Die irdische Wirksamkeit Jesu ist hier Vergangenheit. Daher kündigt Johannes eine Erinnerung an die Lehre an, die der irdische Jesus den Jüngern gegeben hat (14,26). Die Jünger verbinden sich mit dem irdischen Jesus dadurch, daß sie seine Gebote und sein Wort bzw. seine Worte halten (14,15.21.23.24). So kann man jetzt feststellen, daß der johanneische Nachfolge-Gedanke der relevanten Christologie entspricht, indem er eine doppelte Beziehung zur Person Jesu deutlich macht.⁸³ Die relevante Christologie fordert auch, daß die Jesusnachfolge in sich eine Weltoffenheit enthält und daß die Welt auch der Ort der Heilsoffenbarung Gottes ist. Findet nun diese Meinung bei Johannes ihre Entsprechung?

2.1.3.3 Die Nachfolge und die Welt

Jesus erhebt einen Exklusivanspruch (14,6b). Und er weist die Jünger für die Zeit nach seinem Scheiden an, sein Gebot zu halten (14,15.21), das sich auf die gegenseitige Liebe der Jünger bezieht. Daraus hat man immer wieder auf einen esoterischen Charakter der Jüngergemeinde geschlossen.⁸⁴ Die Textdeutung zeigt aber, daß diese Schlußfolgerung unakzeptabel ist.

"Niemand kommt zum Vater außer durch mich" (14,6b). Mit dem Ich Jesu ist hier die mit dem Vater wesensgleiche Person gemeint und nicht eine auf ein irdisches Phänomen begrenzte Person. Die Person Jesu ist hier so groß wie der Liebes- und Machtbereich des Vaters. Daher ist sie bei jedem Menschen, solange er in dem und durch das Vaterverhältnis ins Dasein gerufen wird (vgl.1,1-3). Dieser universalen Person gebührt auch ein Exklusivanspruch. Mit diesem Anspruch ist also nicht gemeint, daß das geschichtlich-einmalige Phänomen Jesu als einziger Grund für die Gotteserkenntnis gelten soll. Im Gegenteil: Der Zugang zum Vater liegt ausschließlich im universal-inklusiven Jesus.⁸⁵ Man kann ferner eine universalistische Perspektive von Johannes auch in seiner Auffassung der Welt und der Juden finden. Das Hinwegnehmen der Sünde durch Jesus geschieht im Blick auf die ganze Welt (20,20). Daher erfolgt die Sendung der Jünger in die Welt (20,21; 17,18). Das erste Anliegen der gesandten Jünger ist nicht das Festhalten der Sünden, sondern das Erlassen der Sünden. Der Gedanke der Präponderanz des Heils kommt nämlich zum Ausdruck (20,23). Jesus setzt auch in der Zeit vor seinem Scheiden voraus, daß der Geist-Paraklet objektiv der Welt gegeben ist. Wenn sie den Geist nicht sieht, nicht erkennt und nicht empfängt, dann geschieht dies durch ihre eigene Schuld (14,17). Die objektive Bedingung für das Empfangen des Geistes ist der Welt gegeben. Die Welt sieht Jesus zwar nicht mehr (14,18). Denn sie hat nicht am ewigen Leben Jesu teil (14,19). Damit ist aber nicht gemeint, daß die

Welt prinzipiell vom ewigen Leben Jesu ausgeschlossen. ist. Nur weigert sich die Welt, an diesem teilzunehmen. So antwortet Jesus auf die Frage von Judas: Wenn er sich nicht der Welt offenbart, dann beruht dies darauf, daß sie ihn nicht liebt und sein Wort nicht festhält (14,22f). Die Welt kann keinen Frieden geben, wie Jesus ihn gibt (14,27). Der Herrscher der Welt bringt Jesus zu Tode (14,30). Jesus liefert sich aber der Welt aus, weil die Welt erkennen soll, daß Jesus den Vater liebt und so handelt, wie es ihm der Vater aufgetragen hat (14,31). Im Tode Jesu beweist und bestätigt sich nämlich die Liebe des Vaters gegenüber der Welt. So kann man sicherlich nicht behaupten, daß die joh. Jüngergemeinde dualistischerweise gegenüber der Welt indifferent und abgeschlossen sei. Diese Feststellung gilt aber auch für die Stellungnahme der Jünger gegenüber den Juden. Jesus setzt die Jünger und die Juden gleich, da sein Weggang für beide genau in gleicher Weise eine "harte Tatsache" bedeutet (13,33). Mit dem Tode Jesu verlieren beide den Menschen, der den Willen Gottes bejaht hat und verherrlicht worden ist. Diesen Menschen können beide nie mehr sehen. Der Unterschied, der hinsichtlich des Verhaltens zu Jesus zwischen den Jüngern und den Juden besteht, ist hier für Johannes ein sekundärer. In der Situation der Erscheinung des Auferstandenen taucht das Motiv der Furcht vor den Juden auf. Dies hat aber ebenfalls nichts mit einer negativen Bewertung der Juden, nichts mit Haß zu tun. Denn "Furcht vor den Juden" beschreibt den Zustand der Jünger, die noch nicht dem Auferstandenen, dem universalen Jesus begegnet sind und die noch nicht den Sendungsauftrag, den Hl. Geist und die Vollmacht zur Sündenvergebung von ihm empfangen haben (20,20f). Da Johannes nicht den irdischen Jesus verabsolutiert und universalisiert, kann er an anderer Stelle sogar die Worte in Jesu Mund legen: "Wir beten an, was wir kennen. Denn das Heil kommt von den Juden." (4,22). "Die Geschichte Israels ist die Geschichte des wahren, offenbarenden

Sprechens und Handelns Gottes mit der Welt."⁸⁶ So darf man nicht behaupten, daß die Jünger der Welt gegenüber verschlossen sind, indem man sich auf das Gebot der Liebe, das im Jüngerkreis gelten soll, beruft. Der Jüngerkreis ist der Welt gegenüber offen und die Welt ist auch der Ort, wo das Heil Gottes offenbar wird. Die Nachfolge Jesu und die Offenheit gegenüber der Welt sind untrennbar verbunden.

2.2. Deutung B. Das Mitleiden des Bodhisattva beim Zen-Meister Dôgen

In diesem Kapitel stelle ich den Dôgenschen Gedanken von Person und Werk des Bodhisattva dar, wobei ich sein gesamtes Gedankensystem berücksichtige. Im ersten Schritt versuche ich einen Gesichtspunkt für die Deutung der Bodhisattva-Lehre zu finden, indem ich nach einem Dôgen-Grundgedanken frage. Im zweiten Schritt beschreibe ich die Bodhisattva-Lehre. Und im dritten Schritt zeige ich den inneren Zusammenhang der Bodhisattva-Lehre mit der Dôgenschen Lehre vom Buddha-Śākyamuni auf.

2.2.1 Der Grundgedanke Dôgens und der Gesichtspunkt für die Deutung der Bodhisattva-Lehre

2.2.1.1 Die Einheit aller Dinge mit dem Dharma und der eine wahre Mensch

Die heutigen Buddhismusforscher erkennen allmählich, daß es sich auch im Buddhismus um eine Transzendenzerfahrung handelt.¹ Mit der Transzendenzerfahrung meine ich die Auffassung, daß der Mensch nicht von sich aus da ist,

sondern sein Dasein der Bestimmung verdankt, daß er mit einer letzten, transzendenten Wirklichkeit eins ist. Die Zen-Buddhisten möchten zwar nicht die letzte, alle Dinge tragende Wirklichkeit mit dem Gottesnamen benennen, sondern sie meistens nur auf dem negativen Weg aussprechen.² Aber man kann nicht leugnen, daß es im Buddhismus um eine Grundeinheit mit "etwas, das unter den sich verändernden Erscheinungen der Erfahrungswelt andauert",³ geht. Auch die Forscher des Zen-Buddhismus⁴ und die Zen-Meister,⁵ die zu der von Dōgen gegründeten Soto-Zen-Schule gehören, meinen, daß der Mensch nicht von sich aus da ist und sich nicht bloß zu sich selbst verhält, sondern in einem Einheitsverhältnis mit der letzten, alle Dinge tragenden Wirklichkeit steht und sich zu dieser verhält. Ohne sich in dieser Einheit zu befinden und ohne sich zu dieser Wirklichkeit zu verhalten, kann der Mensch nicht existieren und sich zu sich verhalten. Alle Entartung des Zen-Buddhismus fängt damit an,⁶ daß er seine Transzendenzbezogenheit vergißt.

Dōgen beginnt seine Programmschrift⁷ mit der Aussage, daß alle Dinge mit dem Dharma eins sind.⁸ Der Terminus "Dharma" ist vieldeutig.⁹ Er ist hier gebraucht in dem Sinne der Wirklichkeit, die allen Dingen überlegen ist, alle Dinge trägt und bestimmt.¹⁰ Alle Dinge haben ihr Dasein und den Grund für ihr Entstehen und Vergehen in sie tragenden und bestimmenden Dharma. Alle Dinge bewegen sich und entwickeln sich aufgrund ihrer Einheit mit dem Dharma. Man muß erstens beachten, daß diese Einheit einen ontologischen Charakter hat und keine subjektive Bestimmung ist. D.h. diese Einheit ist in jedem Ding und in jedem Menschen gegeben, gleichgültig, ob sie der Mensch erkennt oder nicht. Erkennt der Mensch sie, dann erkennt er notwendigerweise zugleich, daß sie auch ohne die Erkenntnis davon in jedem Menschen als seine Urbestimmung gegeben ist und unzerstörbar besteht. Die Erkenntnis der Einheit des Dharma mit allen Dingen und die Erkenntnis der Beständigkeit dieser Einheit sind innerlich miteinander

verbunden. Man muß zweitens beachten, daß diese Einheit aber nicht eine statische Größe ist, sondern beständig im Kommen zu allen Dingen ist. Die Beständigkeit schließt die Selbstbewegung nicht aus.¹¹ Die Einheit ruht nicht in sich. Sie setzt sich und manifestiert sich in der Welt aller Dinge als der Seinsgrund aller Dinge und als die Basis für ihre Beziehungen zueinander. Und sie findet so in den Beziehungen zueinander ihrem Wesen nach die Spiegelung¹² der Einheit.

Dôgen nennt die Einheit des Dharma mit allen Dingen mit verschiedenen Namen: Z.B. "den wahren Menschen"¹³ bzw. "das Selbst, das vor der Entstehung des Himmels und der Erde ist (chinchô-mibô-no-juko)".¹⁴ D.h. die Einheit des Dharma mit allen Dingen ist nicht bloß eine Idee, sondern ist als der eine wahre Mensch bei jedem Ding und bei jedem Menschen leiblich-lebendig da. Dieser Mensch ist überall dort, wo die Dinge und die Menschen da sind. Noch genauer, die Dinge und die Menschen entstehen, weil er da ist. Sie sind auf ihn hin- und rückbezogen. Er stellt sich als der Weg dar, auf dem alle Dinge und alle Menschen sich zu sich selbst und zueinander beziehen können. Er ist der Welt der Dinge und der Menschen in dem Sinne immanent, daß er für alle Dinge als Basis, Ziel und Kriterium für ihre Selbstgestaltung da ist, und daß alle Dinge ohne ihn überhaupt nicht existieren und sich gestalten können. Der eine wahre Mensch ist aber zugleich in dem Sinne der Welt der Dinge transzendent, daß er von allen Gestalten frei ist und nicht an bestimmte Dinge und Menschen mit einerzeiträumlich bestimmten Beziehung, gefesselt ist. Er wohnt überall in der Welt, wohnt aber nirgendwo in der Welt.

Dôgen behandelt seine drei Hauptthemen im Blick auf diesen einen Menschen: Die Erleuchtung (satori), das Problem von Leben und Tod und die Übung (shusyô).¹⁵ In der Er-

leuchtung geht es darum, die Einheit des eigenen Selbst mit allen anderen Dingen so zu verwirklichen, wie sie vom Dharma bzw. in dem einen, wahren Menschen bestimmt ist. In dem einen Menschen sind die Beziehungen des eigenen Selbst zu allen Dingen sowohl wesensgemäß als auch situationsgemäß bestimmt. Und so führt ein Weg vom eigenen Selbst zu allen Dingen. Man meint aber gewöhnlich, daß der Mensch ein eigenes Selbst hat und von sich aus eine Verbindung zu allen Dingen herstellt.¹⁶ Dôgen kritisiert diese Meinung. Kein Ding und kein Mensch existieren zuerst in der Isolation, um erst nachher in Beziehungen miteinander zu treten. Alle Dinge und Menschen hängen miteinander zusammen, denn sie entstehen als die Manifestationen des einen, wahren Menschen. Man kann daher die Beziehungen zu allen anderen Dingen verwirklichen, indem man zu seinem Ursprung (kôri), nämlich zum einen wahren Menschen, zurückkehrt.¹⁷

Diese Rückkehr bringt die Erkenntnis mit sich, daß alle Dinge, ohne menschliches Zutun, miteinander verbunden sind, und wie der Mensch jeden Augenblick dieses vom einen Menschen bestimmten Verbundensein in seinem Leib und in seiner Seele¹⁸ verwirklichen soll. Und der Leib und die Seele erfahren in der Rückkehr eine Befreiung von der egozentrischen Isolierung von allen Dingen.

Dôgen deutet auch Geburt und Tod²⁰ von dem einen, wahren Menschen her. Sie sind nämlich die Manifestation des einen Menschen. Der Mensch wird geboren und stirbt als eine Manifestation des einen Menschen, der weder geboren wird noch stirbt. In der Geburt manifestiert sich der Ungeborene, und im Tod manifestiert sich der Unsterbliche. In der Geburt wird der Unsterbliche geboren, im Tod stirbt der Ungeborene. In dieser Deutung hört man auf, den Tod in einer Korrelation zur Geburt und die Geburt in einer Korrelation zum Tod zu betrachten,²¹ obwohl man damit freilich gar nicht die Tatsache des Phänomens der Geburt und des Todes, und somit die unumkehrbare Zeitfolge verleugnet.

Der Gedanke der Einheit mit dem einen Menschen setzt sich auch in der Beschreibung der Übung durch. Alle Dinge sind Zeichen, die auf den einen Menschen hinweisen.²² Und es gehört zum Wesen des einen Menschen, sich in allen Dingen zu offenbaren und sie zu Zeichen zu machen, die seinen "Reichtum" zum Ausdruck bringen. Es gehört auch zum Wesen aller Dinge, den Reichtum des einen Menschen in ihrem Sein und Wirken offenbar zu machen. Der Mensch und alle Dinge beziehen sich aufeinander, indem beide Zeichen sind, die auf die Fülle des einen Menschen hinweisen. Alle Dinge begegnen dem Menschen, indem sie in ihren mannigfaltigen Gestalten den einen Menschen erscheinen lassen. Und der Mensch erkennt das reichliche Wirken des einen Menschen in den Begegnungen mit allen Dingen. Der Mensch begegnet nicht von sich aus den Dingen in seiner Umgebung²³ und bezieht sich nicht von sich aus auf die Dinge. Sondern dies geschieht, weil der eine Mensch zwischen beiden tätig ist. Er verbindet den Menschen mit allen Dingen in seiner Umgebung. Weil der eine Mensch tätig ist, bedarf der Mensch der Dinge in seiner Umgebung. Das Bedürfnis des Menschen stammt also nicht aus seinem Innern, sondern aus dem lebendigen Wirken des einen Menschen.²⁴ Und die Dinge in der Umgebung dienen der Erfüllung des menschlichen Bedürfnisses, weil der eine Mensch sich in ihnen als die Synthese des Bedürfnisses mit seiner Erfüllung darstellt.²⁵ In der Übung geht es darum, sich darauf einzustimmen, in den Dingen und Menschen den einen Menschen als diese Synthese zu erkennen, und die Beziehungen auf sie so zu verwirklichen, wie sie vom einen Menschen her bestimmt sind.

Ich habe oben hervorgehoben, daß Dôgen das menschliche Sein als ein Bezogen-Sein auf den Dharma, bzw. auf den einen Menschen auffaßt. Unten möchte ich zeigen, daß der Gedanke der Selbstlosigkeit ein weiteres Element des Dôgenschen Gedankens ist.

2.2.1.2 Die Selbstlosigkeit (muga)

Der Aussage der Einheit aller Dinge mit dem Dharma folgt die Aussage der Selbstlosigkeit aller Dinge.²⁶ Es ist nach Dôgen völlig falsch, den Gedanken der Selbstlosigkeit aller Dinge vom Gedanken der Einheit aller Dinge mit dem Dharma zu isolieren.²⁷ Man darf ferner nicht die Selbstlosigkeit im "ontologischen" Sinne mit der Selbstlosigkeit im ethischen Sinne verwechseln.²⁸

Dôgen schreibt: "Alle Dinge sind ohne das Selbst."²⁹ Alle Dinge entstehen und sind da, nur weil sie mit dem Dharma eins sind. Alle Dinge sind in ihrem Entstehen und Dasein durchaus auf ihre Einheit mit dem Dharma angewiesen. Sie tragen in sich selbst keinen Grund für ihr Entstehen und Bestehen. Sie sind nichts als die uneigenständigen und unbeständigen Erscheinungsformen des Dharma. Mit der zitierten Aussage ist diese Uneigenständigkeit und Unbeständigkeit aller Dinge gemeint. Eigenständig und beständig ist nicht das Selbst aller Dinge, sondern ausschließlich der Dharma und die Einheit aller Dinge mit ihm.³⁰

Diese radikale Negation des Selbst aller Dinge setzt sich nun in der Art und Weise, wie alle Dinge sich aufeinander beziehen, durch. Dôgen sieht sie im Blick auf die Erleuchtung darin, daß das Subjekt des Erkennens im Akt des Erkennens sein eigenes Selbst nicht thematisiert.³¹ Dôgen meint, daß die Orte (ho-i),³² in denen die Dinge sich befinden, und ihre Beziehungen zum Menschen durch den Dharma bestimmt werden. Das heißt aber, daß der Mensch nur die von seinem Willen und Wunsch unabhängig bestimmten Beziehungen verwirklichen kann. Die Dinge und die Beziehungen der Dinge zum Menschen sind dem Menschen gegenüber indifferent. Der Mensch kann nur dadurch die Beziehungen auf alle Dinge verwirklichen, daß er ihnen gegenüber absolut passiv ist.³⁹ In der sinnlichen Wahrnehmung

der Dinge³⁴ z.B., die mit dem Verstehen der Dinge das Ereignis der Erleuchtung bildet, thematisiert der Mensch nicht sein eigenes Selbst, sondern er "vergißt"³⁵ es. Sein eigenes Selbst bleibt dabei "im Dunklen".³⁶ Anders gesagt, die sinnliche Wahrnehmung ist möglich, weil sich der Mensch, der die Dinge wahrnimmt, und die Dinge, die wahrgenommen werden, in den durch den Dharma bestimmten Orten (hō-i) befinden und sich in ihnen bewegen. Die Dinge stellen dabei an ihren Orten die Bedingungen dar, unter denen der Mensch sich mit ihnen bewegen kann und die Beziehungen mit ihnen verwirklichen kann. Und der Mensch ist durchaus auf diese Bedingungen angewiesen. Für ihn kommt in den Beziehungen also alles darauf an, die Bedingungen, die die Dinge darstellen, zu verstehen und die Gestalten der Dinge, die die Bedingungen vermitteln, sinnlich wahrzunehmen.³⁷ Nicht ich trage mein Selbst zu den Dingen, sondern "alle Dinge tragen von ihrer Seite her ihr Selbst zum Menschen."³⁸ Es ist daher in der Erleuchtung ausgeschlossen, das "eigene Selbst" zu behalten und sich darauf zu konzentrieren. Ferner ist es ebenso wenig möglich, in der Erleuchtung sich dessen bewußt zu werden, daß man die richtigen Beziehungen zu den Dingen verwirklicht hat. Der Erleuchtete hat kein Bewußtsein davon, daß er der Erleuchtete ist.³⁹

Die radikale Negation des Selbst aller Dinge stellt sich ferner in der Struktur der Reihenfolge der Zeit dar.⁴⁰ Alle Dinge haben keine Eigen- und Beständigkeit in sich. Der Übergang von einem Zustand der Dinge zum nächsten Zustand der Dinge ist daher absolut diskontinuierlich.⁴¹ Die Verbindung eines Augenblicks mit dem nächsten Augenblick wird durch ein Nichts abgeschnitten. Ein neuer Augenblick entsteht nur unter der Bedingung, daß der vorhergehende Augenblick vernichtet wird. Und der vergangene Augenblick kommt nie wieder zurück. Der Fluß der Zeit ist unumkehrbar. Wenn der Mensch in seiner Vergänglichkeit trotzdem seine Selbstidentität erhält, dann kommt dies davon, daß

er auf den Dharma hin- und rückbezogen ist, und daß der Dharma mit sich selbst identisch ist.

Dôgen meint ferner in Bezug auf die Übung, daß alle Dinge das unerschöpfliche Wirken des Dharma offenbar machen und sich aufeinander beziehen können, weil sie keine Eigen- und Beständigkeit haben. Ein und dasselbe Ding hat aufgrund der Einheit mit dem Dharma unerschöpflich vielfältiges Aussehen, unerschöpfliche "Tugenden" und Eigenschaften und kann für viele andere Dinge nützlich sein.⁴² Wenn es eine geschlossene Eigen-Natur (ji-shô) hätte, dann wäre dies nicht der Fall. Und man kann niemals die idealen Beziehungen aller Dinge zueinander bestimmen, wenn man die Eigenständigkeit und Beständigkeit aller Dinge annimmt. Denn die Beziehungen sind durch den Dharma wesens- und situationsmäßig bestimmt, und sind nicht von allen Dingen ableitbar. Sie sind "weder groß noch klein, weder das eigene Selbst noch das Andere."⁴³ Sie sind "weder im voraus entstanden noch kommen sie erst jetzt zustande. Gerade deshalb sind sie so, wie sie sind."⁴⁴ So geht es in der Übung darum, sich von der gewöhnlichen Auffassung, daß alle Dinge das Selbst haben, zu befreien, damit der Übende die Bestimmung der Beziehungen finden kann. Die Grundregel für die Lebenshaltung ist dabei: "Während du lebst, sei tot, vollkommen tot - dann ist alles gut, was du auch tun magst."⁴⁵

2.2.1.3 Der Weg und die Grenze der menschlichen Freiheit

Der Aussage über die Selbstlosigkeit aller Dinge folgt nun die Aussage vom "Weg".⁴⁶ Es ist vom oben Gesagten her deutlich, daß der Weg-Begriff eine doppelte Bedeutung hat. Mit dem Weg ist nämlich einmal der Tatbestand gemeint, daß die Beziehungen aller Dinge zueinander wesens- und situationsgemäß durch den Dharma bestimmt sind. Mit ihm ist der wahre, eine Mensch als die ideale Beziehung des

Menschen zu den Dingen, bzw. als die Synthese der Subjekt-Objekt-Beziehung gemeint. Wenn dies mit dem Weg bezeichnet wird, dann hat der Weg "kein Ziel, bei dem man ankommt. Er ist in sich selber das Ziel."⁴⁷ Der Weg bezeichnet sodann die Art und Weise, wie der Mensch sich zu den bestimmten Beziehungen verhält. Der Weg hat hier das Ziel darin, eine Übereinstimmung der freien Entscheidung mit den bestimmten, notwendigen Beziehungen zu erreichen. Den Weg in diesem Sinne lernen die Buddhisten durch die Übung.

Worum es in der Übung geht beschreibt Dôgen "toku-ippô, tsû-ippô, gû-ichigyô, shû-ichigyô (得一法, 通一法. 遇一行, 修一行)." ⁴⁸ Diese schwer übersetzbaren Sätze sagen etwa: Dem Menschen sind die Beziehungen zu allen Dingen dergestalt bestimmt, daß es ihm aufgegeben ist, durch seine freie Entscheidung die bestimmten Beziehungen zu verwirklichen, bzw. zu manifestieren (genjô-kôan). Die Dinge, zu denen der Mensch sich dabei verhält, stellen in ihrem Dasein und in ihren Bewegungen die Bedingungen dar, unter denen der Mensch die Beziehungen zu ihnen verwirklichen kann. Man muß nun auf der einen Seite sagen: Der Dharma bzw. der eine Mensch manifestiert sich gänzlich in den Beziehungen, die man zu den Dingen hat. Man braucht nicht jenseits der Beziehungen zu den Dingen etwa "die Welt des Dharma" zu ahnen. Der Dharma stellt seine ganze Fülle in den Beziehungen dar. Er ist offen, und die Beziehungen verbergen nichts vom Dharma. Auf der anderen Seite ist der Mensch aber ein absolut beschränktes Sein. Denn er ist "ohne das Selbst". Er trägt in sich keinen Grund für sein Entstehen und Bestehen. Er verdankt sein Dasein dem Wirken des Dharma. So kann der Mensch nur von einer absolut beschränkten Perspektive aus die Beziehungen verwirklichen. In jeder Situation, die der Mensch in den Beziehungen zu den Dingen hat, sind ihm daher nicht mehrere, sondern es ist ihm nur eine Aufgabe gestellt, die er zu lösen hat. Und er löst nur diese eine Aufgabe. Dôgen betont diese prinzipielle Beschränktheit, indem er vier Mal in den zitierten Sätzen "eins" wiederholt. In der Übung

geht es also darum, sich umzugestalten und sich dazu fähig zu machen, in jeder Situation die eine, notwendige Forderung zu erkennen. In der einen Forderung einer jeweiligen Situation erscheint das Ganze des Dharma.

Dôgen schließt sein Programm ab, indem er die Grenze der menschlichen Freiheit betont.⁴⁹ Wie schon wiederholt gesagt wurde, sind die Beziehungen zu den Dingen, die der Mensch verwirklichen muß, für ihn schon vom Dharma her bestimmt. Sie sind ohne menschliches Zutun bestimmt und sind in diesem Sinne "notwendig". Der Mensch kann in seinem freien Verhalten nur diese notwendigen Beziehungen verwirklichen. Die Freiheit hat in diesem Sinne eine absolute Grenze.⁵⁰ Man meint zwar zu Recht, daß im Zen-Leben jeder "aus sich selbst lebe, als werde er gelebt, und daß er gelebt wird, indem er aus sich selbst lebt, so daß Freiheit und Notwendigkeit eins geworden ist."⁵¹ Dabei ist die Freiheit zwar am freiesten und am stärksten, und ihr ist "wahrlich kein Ding unmöglich".⁵² Man muß aber zwischen der Notwendigkeit, nämlich den vom Dharma bestimmten Beziehungen und der Freiheit, in der sich der Mensch zur Notwendigkeit verhält, unterscheiden und den Primat der Notwendigkeit wahren.⁵³ Und gerade dies unterstreicht hier Dôgen.

2.2.1.4 Das Verhältnis vom Dôgens Grundgedanken zur Drei-Leiber-Lehre im Mahâyâna-Buddhismus und der Gesichtspunkt für die Deutung der Bodhisattva-Lehre

Ich habe oben den Grundgedanken Dôgens anhand seiner Programmschrift herausgearbeitet. Das Ziel war dabei, dadurch den Gesichtspunkt für die Deutung seines Bodhisattva-Gedankens zu gewinnen. Der Mahâyâna-Buddhismus hat in der sogenannten Drei-Leiber-Lehre die Bodhisattva-Lehre vollendet. Ich möchte zunächst die Struktur des Dôgenschen

Gedankens mit der der Drei-Leiber-Lehre vergleichen und so einen möglichen Gesichtspunkt für die Deutung der Dôgenschen Bodhisattva-Lehre verdeutlichen. Folgendes wurde klar gemacht: Dôgen geht von der Einheit des Dharma mit allen Dingen aus, wobei er meint, daß diese Einheit kein bloß Gedachtes oder Geahntes, sondern etwas Reales ist, und als Reales die Synthese der Objekt-Subjekt-Beziehung. Sie ist selbst lebendig und belebt den Menschen. Sie bestimmt und erfüllt die Beziehungen. Sie schenkt dem Menschen die Freiheit und erweckt ihn zu seiner eigensten Freiheit. In und aufgrund dieser Einheit wird der Mensch ins Dasein gerufen. Aufgrund dieser Einheit kann der Mensch sich auf alle Dinge beziehen. Dôgen nannte diese Einheit den einen, wahren Menschen. Da er aber den einzelnen Menschen so nahe ist, nannte Dôgen ihn auch "das Selbst". Da dieses Selbst aber der Ursprung aller Dinge ist, nannte es Dôgen "das Selbst, das vor der Entstehung des Himmels und der Erde ist". Und dieses Selbst ist universal bei allen Dingen und findet universal in allen Dingen seinen Ausdruck. So bilden drei Elemente die Dôgische Gedankenstruktur, nämlich der Dharma, der mit allen Dingen eins ist, das universale Selbst als diese Einheit, und alle Dinge, deren Entstehen und deren Einheit miteinander durch den Dharma und das universale Selbst vermittelt sind. Ich möchte nun fragen, ob diese Gedankenstruktur etwas Gemeinsames mit der der Drei-Leiber-Lehre hat.

Waldenfels⁵⁴ diskutiert im Zusammenhang mit der mahâyâni-schen Bodhisattvâ-Lehre die Drei-Leiber-Lehre an der Deutung Nishitanis. Er zitiert: "Śūnyatâ ist die ursprüngliche Natur des Ewigen Buddha, des Buddha, der ewig in actu ist. Es ist ein unveränderlicher Zustand der Vollkommenheit des Ewigen Buddha, der zu allen Zeiten immer schon sozusagen in der Weise des 'Präsens-Perfekt' sich in der Erfüllung findet. In der traditionellen buddhistischen Terminologie ist śūnyatâ der Dharma-Leib des Buddha, die ursprünglichste und authentischste Weise des Buddhaseins. Und als solche

ist es zugleich der Grund des saṃbhoga-kāya (des 'Leibes der Wonne'), d.h. der Weise des Buddhaseins in seiner Selbstkundgabe als mitleidender Tathāgata (So-Gekommener). Dieses Mitleiden ist als Mitleiden in der 'Leere' gegründet. Es ist das sogenannte Große Mitleiden. Die 'Leere' nimmt hier den Charakter und die Bedeutung von anātman oder muga, von Nicht-Ich oder Selbstlosigkeit, an. Darüber hinaus ist diese Leere in ihrer Identität mit dem Großen Mitleiden der Grund des nirmāṇa-kāya (des 'Verwandlungsleibes') des Buddha, d.h. der Weise des Buddhaseins in seiner Offenbarung in Menschengestalt als der Tathāgata Shakamuni, Buddha, der in seinem Ursprung 'leer' und 'gestaltlos' ist, nimmt die Gestalt des So-Gekommenen an, sei es die einfache Gestalt des Buddha wie in dem Saṃbhoga-Leib oder die doppelte Gestalt des Mensch-Buddha, und wird so geoffenbart."⁵⁵ Aus diesem Zitat verdient Folgendes Aufmerksamkeit.

(1) Die Drei-Leiber-Lehre faßt die Wirklichkeit in ihren drei Strukturschichten. Einmal spricht sie von "Śūnyatā." Gemeint ist damit die "ursprünglichste und authentischste" Wirklichkeit, die "zu allen Zeiten immer schon sozusagen in der Weise des 'Präsens-Perfekt' sich in der Erfüllung findet". Sie ist zwar als der Ursprung aller Dinge mit allen Dingen eins, braucht sie aber nicht, um ihre Seinserfüllung zu erreichen. Sie ist jenseits der Gestalten und bleibt so allen Dingen absolut verborgen. Sie ist "leer" und "gestaltlos", und ist daher unsichtbar und untastbar.

(2) Diese Wirklichkeit ist und bleibt aber allen Dingen gegenüber nicht indifferent. Bei ihr sind Verborgenheit und Selbstmanifestation eins. Indem sie allen Dingen total verborgen ist, berührt sie aber alle Dinge und manifestiert sich - in ganz dialektischer Weise - in allen Dingen. Die Śūnyatā, insofern sie sich in allen Dingen manifestiert, wird Saṃbhoga-kāya genannt. Er kommt zu allen Dingen. Das Kommen ist dabei mit dem Großen Leiden motiviert. Der

Sam̐bhoga-kāya ist insofern in allen Dingen immanent, als er den Kern aller Dinge ausmacht, sie durchdringt, bestimmt und erfüllt. Durch ihn werden alle Dinge erhalten. Ohne ihn gehen alle Dinge zugrunde. Der Sam̐bhoga-kāya ist aber nie mit allen Dingen und den einzelnen Buddhas identisch. Er nimmt daher auf einzigartige Weise in allen Dingen Gestalt an, nämlich so, als ob er keine Gestalt angenommen hätte. Er hinterläßt keine Spur einer Gestalt. Man spricht daher von einer "gestaltlosen Gestalt". Man kann vielmehr hinsichtlich der Beziehung zwischen Śūnyatā und Sam̐bhogakāya von einer unmittelbaren Identität sprechen.

(3) Die oben genannten, beiden Seinsweisen des Buddhas vermitteln das Entstehen aller Dinge und der einzelnen Buddhas. Ihr Entstehen wird durch sie gegründet. Alle Menschen und alle einzelnen Buddhas haben darin ihren Zweck, den Sam̐bhoga-kāya als das Große Mitleiden der Śūnyatā bzw. des Dharma-kāya in sich zu offenbaren.

Man kann also eine Entsprechung der Struktur des Dôgen-schen Gedankens zur Struktur der Drei-Leiber-Lehre feststellen. Der Dharma bei Dôgen entspricht der Śūnyatā bzw. dem Dharma-kāya.

Das universale Selbst entspricht dem Sam̐bhoga-kāya. Die einzelnen Erleuchteten entsprechen dem Nirmāṇa-kāya. Von dieser Entsprechung her gewinnt man den Gesichtspunkt für die Deutung der Person des Bodhisattva. Denn der Bodhisattva ist einmal die Gestalt als die Selbstoffenbarung der Śūnyatā und dann die Gestalt als eine irdische Gestalt, die in ihrem eigenen Leib diese Selbstoffenbarung verwirklicht. Angesichts dieser Entsprechung ist es legitim, in der Beschreibung der Dôgen-schen Bodhisattva-Gestalt diese Gestalt auf den Doppelaspekt ihrer Person hin zu befragen. Waldenfels hat in seinem Versuch zu einem christlich-buddhistischen Dialog die Bodhisattva-Gestalt mehrfach herangezogen. Er hat aber die Frage des Doppelaspekts dieser Gestalt vernachlässigt. Er zitiert oft die

Lobgeschichten, die die Bodhisattva-Gestalt beschreiben, aus dem Zen-Buch "Der Ochs und sein Hirte": "Mit entblößter Brust und nackten Füßen kommt er hinein auf den Markt. Das Gesicht mit Erde beschmiert, der Kopf mit Asche über und über bestreut. Seine Wangen überströmt vom mächtigen Lachen. Ohne Geheimnis und Wunder zu mühen, läßt er jäh die dürren Bäume erblühen./ Freundschaftlich kommt dieser Kerl aus einem fremden Geschlecht. Bald zeigt sein Gesicht deutlich die Züge des Pferdes, bald die des Esels. Schwingt er einmal den eisernen Stab schnell wie der Wind - Öffnen sich jäh geräumig und weit Türe und Tor./ Gerade ins Gesicht springt aus dem Ärmel heraus der eiserne Stab. Bald spricht er hunnisch, bald chinesisch, mit mächtigem Lachen auf seinen Wangen. Wenn es ein Mensch versteht, einem Selbst zu begegnen und unbekannt ihm zu bleiben - wird sich weit das Tor zum Palaste öffnen."⁵⁶ Man muß aber vom oben beschriebenen Gesichtspunkt her diesen Kerl, diesen Narren, der mit offenen Händen auf den Markt der Welt zurückkehrt, fragen, ob er Saṃbhoga-kāya oder Nirmāṇa-kāya ist, ob er das universale Selbst oder ein unbeständiger und vergänglicher Mensch ist. Im nächsten Abschnitt befrage ich die Dôgensehe Bodhisattva-Lehre einmal nach dem Werk des Bodhisattva, sodann nach seiner Person.

2.2.2. Das Mitleiden des Bodhisattva

2.2.2.1 Die Dôgensehe Definition der Bodhisattva-Gestalt

Das Bodhisattva-Ideal ist ein Gemeingut des Mahāyāna-Buddhismus. Folgende Zitate machen anschaulich, worauf es in ihm ankommt.

Der Bodhisattva legt das Gelübde ab, das lautet: "Wie zahllos die gewöhnlichen Lebewesen auch sein mögen, ich bete, daß sie alle erlöst werden. Wie unerschöpflich die

Leidenschaften auch sein mögen, ich bete, daß sie ausgetilgt werden. Wie über alle Maßen verschiedenartig der Dharma auch ist, ich bete, daß er vollständig erfaßt wird. Wie überaus erhaben der Buddha-Weg auch sein mag, ich bete, daß er ganz durchschritten wird."⁵⁷

"Ich verzichte auf alle Besitze. Ich bin im Herzen mit allen Lebewesen solidarisch. Ich nehme den Schmerz auf mich, indem ich alle Lebewesen der ganzen Welt vertrete, sei es die Lebewesen der Tierwelt, sei es die Lebewesen der Welt der hungrigen Ungeheuer. Ich leide für jedes Lebewesen in der Hölle unendlich lange Zeit, damit alle Lebewesen in das höchste Nirvana eingehen. Um den Dharma willen, nehme ich die verschiedenen Leiden auf mich. Erst nachdem alle Lebewesen in das höchste Nirvana eingegangen sind, erreiche ich die höchste Erleuchtung, indem ich unendlich lange Zeit Gutes übe."⁵⁸

"Jemand fragte Joshu: 'Buddha ist der Erleuchtete und unser aller Lehrer. Natürlich ist er frei von allen Leidenschaften, nicht wahr?' Joshu sagte: 'Nein, er ist derjenige, der die größte aller Leidenschaften hegt!' 'Wie ist das möglich?' 'Seine größte Leidenschaft ist, alle Wesen zu retten,' antwortete Joshu."⁵⁹

"In der Lotus-Sutra finden wir: 'Solange noch eine einzige einsame Seele nicht gerettet ist, kehre ich auf diese Welt zurück, um ihr zu helfen.' In der gleichen Sutra sagt Buddha: 'Ein Bodhisattva geht niemals ins endgültige Nirvana ein. Er bleibt bei allen Wesen (sarvasattva) und wirkt für ihre Erbauung und Erleuchtung. Er trachtet danach, keinerlei Leiden aus dem Wege zu gehen, wenn dies irgendwie dem allgemeinen Wohl förderlich ist."⁶⁰

"Es gibt eine Mahayana-Sutra, 'Yuima-kyo' (Vimalakirtisutra) genannt, deren Hauptperson ein Laienschüler Buddhas und großer Philosoph ist. Einst wurde gemeldet, daß er krank sei. Buddha wünschte, daß einer seiner Schüler hin-

ginge und sich nach seinem Befinden erkundigte. Keiner wollte gehen, weil Yuima in der Diskussion so unschlagbar war, daß ihn keiner seiner Zeitgenossen besiegen konnte. Monju (oder Manjusri) war bereit, Buddhas Auftrag auszuführen. Als Monju Yuima nach seiner Krankheit fragte, antwortete dieser: 'Ich bin krank, weil alle Wesen krank sind. Meine Krankheit ist nur heilbar, wenn sie geheilt werden. Sie werden ununterbrochen von Habgier, Zorn und Torheit bedrängt.'⁶¹

Nach den Zitaten läßt sich feststellen, daß es in der Bodhisattva-Gestalt um das stellvertretende Mit-Leiden für das Heil aller Lebewesen, um die Leidenssolidarität mit allen unheilen Lebewesen geht. Auch bei der Dôgenschen Definition des Bodhisattva-Begriffs⁶² kommt es auf dasselbe an. Nach Dôgen heißt der Bodhisattva der zum Weg Erwachte. Zum Weg zu erwachen heißt nun nach ihm: "sich dafür zu entscheiden und sich ständig darum zu bemühen, alle gewöhnlichen Lebewesen zum anderen Ufer des Heils überzusetzen, bevor er selbst dort hinkommt."⁶³ Der Bodhisattva macht sich ständig Gedanken darüber, auf welche Weise er alle im Unheil umher irrenden Menschen zum höchsten Weg bringen und möglichst schnell zu Buddha "machen" soll. Er ist um des Heils seiner Mitmenschen willen leidensfähig und leidensbereit. Er verzichtet um des Heils der Anderen willen nicht nur auf alles, was er besitzt, sondern auch auf seinen ganzen Leib. Er opfert "sein eigenes Haupt, seine eigenen Augen, sein eigenes Gehirn, sein eigenes Fleisch, seine eigenen Hände und seine eigenen Beine."⁶⁴ Es geht im Bodhisattva-Weg um das stellvertretende Mit-Leiden, um die mitleidende Solidarität mit den verirrten Menschen um ihres Heils willen. Als vier Grundtugenden des Bodhisattva nennt Dôgen in seiner Ethik (1) das Schenken (fuse, dâna), (2) die liebevollen Worte (aigo, priyavâdita), (3) die nutzbringenden Taten für die Anderen (rigyô, arthacaryâ) und (4) die Angleichung (dôji,

samânârthatâ).⁶⁵

2.2.2.2 Die Deutung der Person des Bodhisattvas -
"Kannôdôkô (die Kommunikation)"

Dôgen begründet nun den Bodhisattva-Weg mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch mit dem universalen Selbst kommuniziert.⁶⁶ D.h. der Mensch erwacht zum Bodhi-Herz und begeht den Bodhisattva-Weg, weil er mit dem universalen Selbst kommuniziert. Es ist dazu bereit, den Menschen entgegenzukommen, wenn er es sucht und für es empfänglich wird. Es ist beim Menschen gegenwärtig, setzt sich in ihm durch und stellt sich in ihm dar. Es durchdringt den Menschen, regt sich in ihm und bricht in ihm durch. Der Mensch wird dadurch umgestaltet und wird im Gegenüber mit ihm durchsichtig. Er bringt in seiner ganzen Existenz das universale Selbst zum Ausdruck. Sein Leib und seine Seele werden so flexibel, daß sie die Bewegungen des universalen Selbst jenen Augenblick in sich darstellen. So stimmen der Akt des universalen Selbst und der Akt des Menschen miteinander überein. Diese Übereinstimmung nennt Dôgen "Kannôdôkô (die Kommunikation)".⁶⁷

Ohne Zweifel nimmt der Gedanke dieser Kommunikation eine zentrale Stellung in der Dôgenschen Bodhisattva-Lehre ein. Denn die Kommunikation des Menschen mit dem universalen Selbst ist der Möglichkeitsgrund für die Kommunikation des Menschen mit allen anderen Menschen und mit allen Dingen. Die Kommunikation bringt mit sich eine Umwandlung in der Auffassung der Beziehung des Selbstseins auf die anderen Menschen und auf die Dinge. Denn ohne die Kommunikation mit dem universalen Selbst kommen sowohl das Selbstsein als auch die anderen Menschen und Dinge dem Selbstsein total fremd vor. Kein Weg, keine Brücke scheint dabei zwischen dem eigenen Selbst und allen Dingen vorhanden zu sein. Nur ein zufälliger Zustand und ein zufälliges,

eigenes Anliegen scheinen zufälligerweise die Dinge, die Menschen und eigenes Selbst zusammenzuhalten. Die Beziehungen scheinen sich ebenso zufälligerweise aufzulösen. In der Kommunikation werden die Beziehungen aber hingegen unmittelbar vom universalen Selbst als ihrem Ursprung her erfahren und verstanden. Es wird ganz deutlich, daß alle Dinge und das eigene Selbst, weil sie in Beziehungen zueinander stehen, in sich ihren Ursprung manifestieren und über sich selbst hinaus auf ihren Ursprung weisen. ^{können} Deutlich wird, daß in dem Ursprung doch gerade der Weg zu den anderen Menschen und Dingen vorhanden ist, und daß die Beziehungen zu ihnen für das eigene Selbst so fest bestimmt sind, daß seine Freiheit nichts daran verändern kann, sondern so, daß ihr vielmehr aufgegeben ist, auf die vom Ursprung her fest bestimmten Beziehungen zu vertrauen und sie transparent zum Ausdruck zu bringen. Der Mensch befragt nicht mehr die Dinge nach dem, was sie in der Beziehung zu ihm bedeuten könnten. Er läßt die Dinge sein, was sie vom Ursprung her sein wollen. Er faßt sie so auf, wie sie vom Ursprung her "gemeint" sind. Er läßt die Dinge ihre eigenen Wege gehen, ohne sich mit seinem eigenen Anliegen einzumischen.⁶⁸ Und der Mensch wird vom Wahn befreit, vom Wahn nämlich; man müsse den Kontakt mit anderen Menschen und Dingen von sich aus allererst suchen, als ob der Umfang seiner menschlichen Beziehungen von ihm selbst, von seinem guten Willen, von seiner Wahl abhängig wäre. In der Kommunikation ist man vielmehr dessen inne geworden, "daß er grenzenlos mit allen Menschen in der Welt, ja sogar darüber hinaus mit allen Lebewesen ursprünglich und ohne sein Zutun auf geheimnisvolle Weise verbunden ist und daß somit jede gesuchte oder erlittene Beziehung in Wahrheit nur die Offenbarung jenes Urzusammenhanges ist."⁶⁹ Der Bodhisattva-Weg setzt als seinen Möglichkeitsgrund die Entdeckung dieses Urzusammenhanges voraus. Und sie geschieht gerade in der Kommunikation.

Da es nun in der Kommunikation um eine Einheit des Aktes des universalen Selbsts mit dem Akt des Menschen geht, ist der Bodhisattva-Weg auf der einen Seite der Weg des universalen Selbst und zugleich auf der anderen Seite der Weg eines kontingenten, d.h. unbeständigen, vergänglichen und begrenzten Menschen. In ein und demselben Bodhisattva-Weg stellen sich nämlich sowohl der Weg des universalen Selbsts als auch der Weg eines kontingenten Menschen dar. Diesen Doppelcharakter des Bodhisattva-Wegs hat man in der bisherigen Dōgenforschung vernachlässigt.⁷⁰

Der Bodhisattva-Weg ist der Weg des universalen Selbst. Wenn einer zum Bodhi-Herz erwacht, dann ist das universale Selbst leiblich da und handelt es. Der Leib und die Seele, die einer für das Heil seiner Mitmenschen opfert, sind der Leib und die Seele des universalen Selbsts, dem alle Dinge ihre Existenz verdanken.⁷¹ "Ich mache mir immer Gedanken darüber, auf welche Weise die gewöhnlichen Lebewesen zum höchsten Weg zu bringen sind und wie sie möglichst schnell zum Buddha werden." Dieses Gelübde ist das ewige Leben des Tathāgata.⁷¹ "Wenn einer die Gelübde ablegt, den anderen Menschen dazu ^{zu} helfen, zum anderen Ufer des Heils zu kommen, bevor er selbst das tut, dann erscheint ihm unmittelbar sofort ewiges Leben."⁷² Im Leben und Tod eines Bodhisattva manifestiert sich das ganze Wirken des universalen Selbst. Im Leben des Bodhisattva lebt der anfang- und endlose Leib des universalen Selbst. Im Tod stirbt der unsterbliche Leib des universalen Selbst. Das universale Selbst lebt und stirbt so, wie ein Bodhisattva lebt und stirbt, und so kann es sein unendlich reiches Wesen offenbar machen. In jedem zeitlichen Bodhisattva zeigt das eine Selbst sein unerschöpfliches Wirken in zeitlicher Weise. Die Einheit mit dem einen Selbst ist die Grundbestimmung des Menschen. Und es kann jeden Augenblick den Menschen in Anspruch nehmen, um sich in ihm darzustellen. Wenn einer zu einem Bodhisattva wird, dann geschieht dies nicht von seinem "Innern" her, sondern nur aufgrund dieser Inanspruchnahme.

Der Bodhisattva-Weg ist nun aber dialektisch zugleich auch der Weg des Menschen. Der Mensch ist nach Dōgen ohne eigenes Selbst. D.h. der Mensch existiert nicht von sich aus, und trägt in sich selbst keinen Grund für seine eigene Existenz und Entwicklung. Sondern er existiert als eine kontingente Erscheinungsform des universalen Selbst. Ohne daß das universale Selbst in ihm erscheint und ihn zu seiner Erscheinungsform macht, kann er nicht entstehen, existieren, sich entwickeln und vergehen. Der Mensch wird also nicht von sich aus zum Bodhisattva, sondern er ist in dieser Werdung durchaus auf das universale Selbst angewiesen, das in ihm und durch ihn existiert und tätig ist. Da die Bodhisattva-Werdung total auf das Wirken des universalen Selbst angewiesen ist und keinen menschenimmanenten Grund hat, kann Dōgen das Bodhisattva-Herz nur in einer negativen Weise beschreiben. D.h. Dōgen lehnt es entschlossen ab, den Grundcharakter der Entstehung und der Existenz des Bodhi-Herz von den zeiträumlichen Zusammenhängen her zu bestimmen. "Das Bodhi-Herz ist weder vorher vorhanden, noch kommt es erst jetzt zustande. Es ist weder Eins noch Vieles. Es ist weder Naturhaftes, noch Zusammenziehendes Es ist weder ein Nicht-Seiendes, noch Eigenständiges, noch ein von anderen Dingen Abhängiges, noch mit anderen Dingen Zusammenhängendes, noch ein ohne Ursachen Seiendes. ... Es ist weder Etwas, was Buddha und Bodhisattva jemandem geben, noch Etwas, was jemand von sich aus schafft."⁷³

Der Bodhisattva-Weg ist so der Weg des Kontingenten, d.h. auf das Wirken des universalen Selbst angewiesenen Menschen. Dies betont Dōgen besonders, indem er die Vergänglichkeit des Daseins des Menschen herausstreicht. "Das Erwachen zum Bodhi-Herz und der Gewinn des Wegs hängen damit zusammen, daß das menschliche Dasein dem augenblicklichen Entstehen und dem augenblicklichen Vergehen unterworfen ist. Wenn dies nicht der Fall wäre, könnte weder Böses des früheren Augenblickes verschwinden, noch Gutes des jetzigen Augenblickes erscheinen."⁷⁴ Die Vergänglichkeit des menschlichen

Daseins ist für Dôgen nicht etwas Negatives, das man bedauern und verdammen soll. Sondern sie ist etwas Positives, dem Böses sein Verschwinden und Gutes sein Erscheinen verdanken. Vergeht das Böse eines Augenblicks, dann reinigt dies den Menschen und bereitet das Gute des nächsten Augenblicks vor. Daher verlangt Dôgen von den Menschen, die den Weg suchen, die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins zu erkennen und ernstzunehmen. Die Vergänglichkeit ist die Chance für das Erscheinen des Guten. Die Weg-Suchenden müssen daher wissen, wie schnell ihr Leben vergeht und wie reichlich der Anlaß zum Guten vorhanden ist. "In dem Moment, in dem man einmal mit den Fingern klatscht, gibt es fünfundsechzig Augenblicke. In jedem Augenblick entstehen und vergehen der Leib und die Seele. Aber die gewöhnlichen Menschen merken und wissen dies niemals. Sie kennen zwar eine längere Zeitspanne, aber sie wissen nicht, daß es in den vierundzwanzig Stunden 6,400,099,980 Augenblicke gibt, und daß der Leib und die Seele in jedem Augenblick entstehen und vergehen. Wegen dieser Unwissenheit sind die gewöhnlichen Menschen nicht in der Lage, zum Bodhi-Herz zu erwachen."⁷⁵

"Das ganze Leben vergeht und verändert sich von Augenblick zu Augenblick. Ohne eine kleinste Unterbrechung vergeht und verändert sich das Leben jeden Augenblick wegen des Karmas, ob man will oder nicht."⁷⁶ Dôgen zitiert: "Einmal kam ein Mönch zu Buddha-Śâkyamuni und fragte ihn, 'Warum vergeht das Leben des Menschen so schnell?'

Der Buddha antwortete, 'Auch wenn ich dir es erkläre, würdest du es nicht verstehen.' Dann fragte der Mönch, 'Könntest du aber nicht mit einem Gleichnis erklären?'

Der Buddha, 'Ja, ich erkläre es mit einem Gleichnis. Nimm einmal an, daß vier erfahrene Schützen ihre Bogen und ihre Pfeile genommen haben und Rücken an Rücken standen, um ihre Pfeile in vier Richtungen zu schießen. Da kam ein schneller Läufer zu ihnen und sagte, 'Schießt eure Pfeile gleichzeitig. Ich fange alle Pfeile, bevor sie die Erde berühren.' Denkst du nicht, daß dieser ein Mann sein muß, der sehr schnell laufen kann?' Der Mönch antwortete, 'Ja,

in der Tat, Seson.' Der Buddha setzte seine Erklärung fort, 'Dieser läuft zwar sehr schnell, aber er läuft nicht so schnell, wie ein yaksa, der auf der Erde läuft. Dieser yaksa läuft aber nicht so schnell wie ein yaksa, der in der Luft läuft. Dieser aber fliegt nicht so schnell wie die vierhimmlischen Könige, die im Osten, im Westen, im Süden und im Norden fliegen. Diese Könige fliegen aber nicht so schnell wie der Wagen der Sonne und des Mondes. Dieser Wagen selbst aber läuft nicht so schnell wie die himmlischen Begleiter, die ihn führen. Alle Genannten laufen oder fliegen schnell, aber das Leben vergeht noch schneller als sie alle. Es ist ohne Unterbrechung in dem Zustand des Entstehens und des Vergehens.'⁷⁷ So streicht Dôgen die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins als die Chance für das Fassen des Bodhi-Herzens heraus.

Sodann betont Dôgen, daß der Bodhisattva-Weg auch der Weg des Menschen ist, indem er unterstreicht, daß das Bodhi-Herz, wenn es einmal gefaßt wurde, geschützt werden muß. Nachdem der Bodhisattva zum Bodhi-Herz erwacht ist, muß er es sorgfältig schützen, weil es sonst vergeht. Das Bodhi-Herz ist kein Dauerbesitz, sondern etwas, um dessen Erhaltung sich der Bodhisattva bemühen muß. Dôgen zitiert: "Buddha sagte, 'Was für ein Ding muß der Bodhisattva schützen? Er muß das Bodhi-Herz schützen. Er schützt es so, wie ein gewöhnlicher Mensch sein einziges Kind schützt, oder so, wie ein einäugiger Mensch sein einziges Auge schützt, oder so, wie die Leute, die in der Wüste reisen, ihren einzigen Reiseführer schützen. Der Bodhisattva erreicht die höchste Bodhi-Weisheit, indem er auf diese Weise das Bodhi-Herz schützt. Weil er so die höchste Bodhi-Weisheit erreicht, ist er mit der Uner-schütterlichkeit, dem Frieden, der Freiheit und der Reinheit ausgestattet. Er ist in dem höchsten Nirvana. Deshalb muß der Bodhisattva sein einziges Anliegen, nämlich das Bodhi-Herz schützen.'⁷⁸ Dazu kommentiert Dôgen: "So sagte Buddha. Es gibt, wie man sagt, drei Dinge, die zwar geboren werden, aber sehr selten die Reife erreichen, nämlich die Eier des Fisches, die Frucht des Mango-Baumes und

den Bodhisattva, der zum Bodhi-Herzen erwacht ist. Viele Bodhisattvas verlieren das Bodhi-Herz, indem sie die Praxis vernachlässigen. So muß der Bodhisattva das Bodhi-Herz vor dem Verlust schützen."⁷⁹ Weil der Bodhisattva-Weg nicht nur der Weg des universalen Selbst, sondern auch der Weg des kontingenten Menschen ist, betont Dōgen neben der Vergänglichkeit des Daseins die Notwendigkeit des Schützens des Bodhi-Herzens vor dem Verlust. Und die Bodhisattvas verlieren nach Dōgen dann das Bodhi-Herz, wenn sie der Stimme des "Teufels" nachgeben, der sagt: "Der Weg zur Buddha-Werdung ist lang. Man muß inzwischen viel leiden. Das ist eine schlimme Sache. Es ist daher ideal, wenn man selbst vorher das Problem des Lebens und des Todes löst und sich erst dann dazu wendet, die anderen Menschen zum Heil zu bringen."⁸⁰

Ich habe oben versucht zu zeigen, daß ein und derselbe Bodhisattva-Weg zugleich der Weg des universalen Selbst und der Weg des kontingenten Menschen ist. Es geht in dem Bodhisattva-Weg um die Einheit des universalen Selbst und des kontingenten Menschen. Zwei Abgrenzungen sind hier aber notwendig. Man darf auf der einen Seite nicht meinen, daß das universale Selbst "abstrakt"⁸¹ ist und bleibt, wenn eine Bodhisattvagestalt nicht da ist. Es ist mit jedem Menschen eins, ist bei jedem Menschen präsent, und ist an jedem Menschen tätig. "Man muß wissen, daß der Mensch auf den Weg (das universale Selbst) bezogen ist, gleichgültig, ob er es weiß oder nicht."⁸² Das universale Selbst ist und bleibt dort ganz konkret und leiblich tätig, wo ein Mensch da ist, gleichgültig, ob dieser es weiß oder nicht, obwohl das Wissen sehr wichtig ist. Nur weil das universale Selbst konkret, leiblich bei jedem Menschen tätig ist, ist eine Bodhisattva-Werdung eines Menschen möglich. Auf der anderen Seite darf man nicht meinen, daß der Fortschritt auf dem Bodhisattva-Weg die Verschiedenheit zwischen dem Bodhisattva und dem universalen Selbst aufhebt. Im Gegenteil kommt diese Verschiedenheit in der höchsten Erleuchtung am deutlichsten zu Tage. Denn die Vertiefung in der Erleuchtung heißt nichts anderes als die

Vertiefung in die Einsicht dieser Verschiedenheit, d.h. der Kontingenz und Grenze des menschlichen Daseins.⁸³

2.2.3 Die Dôgensehe Lehre vom Buddha-Śâkyamuni

In diesem Abschnitt möchte ich kurz zeigen, daß derselbe Doppelcharakter der Person, der in Bezug auf die Person des Bodhisattva gesehen wurde, auch für die Person des Buddha-Śâkyamuni gilt. Dabei wird auch deutlich, daß Dôgen zwar die geschichtliche Existenz Śâkyamuni respektiert, aber sie nicht verabsolutiert.

Śâkyamuni ist nach Dôgen auf der einen Seite eine geschichtliche Existenz, die in der buddhistischen Tradition aufgetreten ist. Er ist daher unter der Führung des sechsten Buddha Kashô, zur Erleuchtung gekommen, und hat so von ihm den Dharma (die Lehre) empfangen und dem Buddha-Makakashô, der Śâkyamuni nachfolgte, weiter gegeben. Śâkyamuni steht in einem geschichtlichen Zusammenhang mit den anderen Buddha. Dôgen faßt nun das Leben des geschichtlichen Śâkyamuni folgendermaßen zusammen:

"Er ist mit neunzehn Jahren in die Berge gegangen, hat mit dreißig Jahren mit allen Lebewesen die Erleuchtung erreicht, hat bis zu achtzig Jahren in den Wäldern auf den Bergen und im Tempel gelebt. Er ist nicht zum Königspalast zurückgegangen und hat keine staatliche Unterstützung genossen. Er hat das Kleid für das Betteln und für das Predigen getragen, und zwar ein einziges, das er in seinem ganzen Leben niemals gewechselt hat. Er ist keine Stunde und keinen Tag allein gewesen, und hat keine Ehrung, die ihm seine Mitmenschen darbrachten, abgelehnt und hat die Verleumdung der Ketzer geduldet."⁸⁴ Diese Handlungen sind nach Dôgen das Vorbild für die anderen Menschen. Beachtenswert ist dabei, daß Śâkyamuni keinen Anspruch auf die Exklusivität erhebt. Kommen die anderen Buddha zur Erleuchtung, dann werden sie ihm gleich. "Der erste Patriarch, Makakashô,

ist in seiner Erleuchtung dem Buddha-Śākyamuni gleich. Der Buddha-Śākyamuni ist in seiner Erleuchtung dem Buddha-Makakashō gleich."⁸⁵ Die anderen Buddha können für die Menschen, die die Erleuchtung suchen, auch Vorbilder sein. Man respektiert Śākyamuni, weil er zur Erleuchtung kam. "Warum respektiert man den alten Meister Śākya? Weil er zur Erleuchtung kam. Warum respektiert man den Großen Meister Unmon? Weil er zur Erleuchtung kam."⁸⁶ Dōgen kann nämlich die Person und das Werk voneinander trennen. Wichtig ist Śākyamuni, weil er zur Erleuchtung kam. Die anderen Buddha können also ebenso den Anspruch auf die Vorbildlichkeit erheben.

Dōgen betrachtet aber auf der anderen Seite die Person Śākyamuni in ihrem ewigen Aspekt. So redet Dōgen sozusagen von der Präexistenz Śākyamunis. Er war vor den sieben Buddha, d.h. vor der Entstehung aller Dinge, und hatte bereits von der Ewigkeit her seine Erleuchtung vollendet, bevor er in die Geschichte eingetreten ist und mit dreißig Jahren zur Erleuchtung kam.⁸⁷ Alle Buddha können nur aufgrund dieser in der Ewigkeit vollendeten Erleuchtung Śākyamunis zur Erleuchtung kommen. So "sind alle Buddha, die vor dem geschichtlichen Śākyamuni waren, auch die Jünger Śākyamunis".⁸⁸ Die Handlung (Gyōji) Śākyamunis hat unter diesem Aspekt eine kosmische Bedeutung. Durch seine Handlung bleiben alle Dinge erhalten, die Sonne, der Mond und die Sterne, der Himmel und die Erde, die Umgebung und das Selbst, der Leib und die Seele, die Erde, das Wasser, die Feuer und der Wind (shidai), die Materie, die Funktion der Wahrnehmung, die Funktion der Vorstellung, die Funktion des Willens, und das Wesen des Herzens (goun).⁸⁹ Der Tod Śākyamunis hat unter diesem Aspekt die Bedeutung eines Geschenkes, den er aus der Liebe und Gnade für die Menschen tut: Seson (Śākyamuni) hätte bis einhundert Jahren leben können, wenn er es gewollt hätte. Er ist aber mit achtzig Jahren gestorben, damit er den Jüngern das Leben von zwanzig Jahren, das noch übrig bleibt, schenkt. Dank diesem Geschenk sind wir in der Lage, am Leben zu bleiben.

Das Licht, das aus seinen Augenbrauen leuchtet, hat eine so unerschöpfliche Tugend, daß man sie niemals ausnutzen kann. ... Der große Meister Shakuson (Śākyamuni) schützt uns, die in der verdorbenen Welt (masse) leben, indem er sein Leben von zwanzig Jahren, das er hätte noch leben können, an uns verteilt. Was bedeutet das? Das bedeutet, daß er uns die Liebe schenkt, wie die Eltern ihren Kindern die Liebe schenken. Er erwartet damit von uns keine Gegengabe und kein Reichtum.⁹⁰ Śākyamuni setzt nun ferner nach Dōgen auch nach seinem Tode das Wirken fort. Nachdem er nämlich dem Buddha-Makakoshō den Dharma weiter gegeben hat, ist er nach Tosotsuten (Tusita) gefahren, und unterrichtet dort bis heute die himmlischen Wesen, die in die Menschenwelt als Menschen herabsteigen sollen, die Weisheiten. Der Mensch Śākya hat mit seinem Tod das Heil aller Lebewesen bewirkt. Der himmlische Mensch Śākya hat zwar schon in seinem Erdenleben ⁱⁿ einer Ecke der Menschenwelt geleuchtet und Gutes getan, indem er den Situationen der Menschen, denen er begegnet hat, entsprechend geredet, gehandelt und gepredigt hat. Das Wirken des himmlischen Śākya ist aber noch unendlich größer als sein irdisches Wirken.⁹¹ So kann man wie bei den verschiedenen Traditionen des Buddhismus⁹² auch bei Dōgen das Vorhandensein der Auffassung der ewigen, überweltlichen Dimension der Person Śākyamunis feststellen. Bemerkenswert ist nun, daß Dōgen auch auf dieser Ebene der Person, der Gestalt Śākyamunis keinen besonderen Wert beimißt, sondern sie mit anderen himmlischen Wesen in Tosotsuten mit derselben Funktion versieht. Dōgen verabsolutiert also Śākyamuni weder in seiner irdischen Existenz noch in seiner himmlischen Existenz.

2.3 Ein Dialog: Versuch einer interreligiösen Existenz

Ich habe in der Deutung der joh. Texte gezeigt, daß sich in ihnen die einzelnen Komponenten der dialogrelevanten Christologie darstellen. Sodann habe ich die Lehre der Bodhisattvagestalt bei Meister Dōgen beschrieben. Die Aufgabe des letzten Kapitels liegt nun darin, zwischen der joh. Christologie und der Bodhisattva-Lehre zu vergleichen, d.h. die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten beider herauszuarbeiten. Da es aber im Dialog nicht nur um einen Vergleich, sondern auch um die Wahrheits- und Heilsfrage geht, muß man untersuchen, was die Christen daran hindern könnte, den Wahrheits- und Heilsanspruch des Bodhisattva anzuerkennen. Ferner muß man fragen, ob und in welchem Sinne die Unterschiede die Christen dazu führen, die Züge ihres Glaubens wieder zu finden, die zwar in eigener Tradition vorhanden aber meistens verborgen sind. Wenn es gelingt, die Gemeinsamkeiten herauszustellen, den Wahrheits- und Heilsanspruch des Dialogpartners anzuerkennen und die neuen Züge des eigenen Glaubens wieder zu entdecken, dann kann man daraus die Möglichkeit einer interreligiösen Existenz mit gutem Gewissen folgern.

2.3.1 Jesus, der Gekreuzigte, und der Bodhisattva, der mitleidet

2.3.1.1 Die Person

Hinsichtlich der Person kann man in folgenden Punkten Gemeinsamkeiten feststellen:

- 1) Jesus und der Bodhisattva haben sowohl den ewigen als auch den geschichtlichen Personaspekt. (2) Die beiden Personaspunkte bilden bei beiden eine Einheit.
- (3) Die Personeinheit gründet sich bei beiden im Dritten,

das bei Jesus der Vater und beim Bodhisattva der Dharma genannt wird. Mit anderen Worten, die Person Jesu ist auf der einen Seite der Sohn Gottes, bzw. die Selbstoffenbarung Gottes in der Welt, und die Person des Bodhisattva ist ebenfalls auf der einen Seite das universale Selbst, bzw. die Selbstoffenbarung des Dharma in der Welt aller Dinge. Die Person Jesu und des Bodhisattva ist aber auf der anderen Seite auch zugleich eine geschichtliche, zeiträumlich begrenzte Existenz. Und die Einheit des ewigen Personaspekts mit dem geschichtlichen wird bei beiden Gestalten durch ihren Bezug auf das Dritte, nämlich auf den Vater bzw. auf den Dharma vermittelt.

(a) Der ewige Personaspekt. Jesus ist der Sohn Gottes, der mit Gott wesensgleich ist. Er, eine geschichtlich-konkrete Existenz, ist Gott in der Geschichte, ist das innergöttliche Ebenbild des Vaters. Jesus ist Gott in der Geschichte, ist aber Alpha und Omega der Geschichte. Die geschichtlichen einzelnen Bodhisattvas sind das universale Selbst, die Selbstoffenbarung des Dharma. Sie sind das Selbst des Jedermann, das da war, "bevor der Himmel und die Erde entstanden sind". Sie sind das universale Selbst, das alle Dinge dort berührt, wo sie entstehen, existieren und vergehen. So übersteigen sowohl Jesus als auch der Bodhisattva Zeit und Raum, und umfassen zugleich Zeit und Raum.

(B) Der menschliche Personaspekt. Jesus ist nun aber ein geschichtlich-vergängliches Phänomen. So geht es auch ihm, wie den anderen, gewöhnlichen Menschen, um die Überwindung der psychischen Verwirrungen und um eine Herstellung der psychischen Identität. Jesus ist selbst der Wanderer des Werts. Er kann nicht von sich aus reden. Er kann nur an Gott appellieren. Er kann nur gegenüber dem Vater gehorsam sein, der größer ist als er. Er betrachtet sein Werk als die Größe, die von gleicher Art mit den Werken der Jünger ist und so mit ihnen vergleichbar ist. Er besitzt selbst nicht den Hl. Geist. So kann er den Hl. Geist nur dadurch den Jüngern schenken, daß er von ihnen weggeht, und daß er in den Stand der Allmacht beim Vater eingesetzt wird.

Er ist der Bruder seiner Jünger. Auch nach seiner Auferstehung kann er nicht Maria erlauben, sich an ihm festzuhalten, weil er noch nicht zum Vater aufgestiegen ist. So hat Jesus unter diesem Personaspekt Gott gegenüber genau dieselbe Grenze, die alle Menschen und die ganze Schöpfung haben. Der Bodhisattva ist ebenfalls eine geschichtlich-vergängliche Existenz. Er ist keine unzerstörbare Einheit von Leben und Tod, von Leib und Seele. Er kann die Problematik von Leben und Tod lösen und die Diskrepanz zwischen Leib und Seele nur so aufheben, indem er "Leib und Seele losläßt und sie im Haus des Buddha darbringt" und "sich in das schickt, was von Seiten des Buddha geschieht". Auch dann, wenn er durch die Übung die Erleuchtung erreicht hat, kann er nicht auf diese pochen, sondern nur die Übung fortsetzen, weil ihm eine absolute Grenze gesetzt ist, die er als Mensch nicht überschreiten kann. Er darf seine Erleuchtung nicht besitzen. Sein Selbstbewußtsein enthält in sich das Bewußtsein der Grenze der Selbstnegation bzw. des Nichts. Je mehr der Bodhisattva zu seinem Ursprung, zum universalen Selbst, zurückkehrt, desto mehr fühlt er sich "arm", d.h. als ein Sein, das auf das universale Selbst und daher auf alle anderen Dinge angewiesen ist, in denen sich das universale Selbst darstellt. Je mehr er aus sich herauskommt und sich zu seinem Ursprung zuwendet, desto mehr "stirbt" er "zu sich selbst" und öffnet sich allen Dingen. So kümmert sich der Bodhisattva nur darum, sich selbst für alle anderen Dinge und für alle anderen Menschen zu opfern. Dieses Selbstopfer hängt direkt mit der Grenze zwischen dem Bodhisattva und seinem Ursprung zusammen, die ihn selbstlos macht. Sowohl Jesus als auch der Bodhisattva sprechen, handeln und sterben nicht unmittelbar von sich aus, sondern von ihrer Grenze, vom Willen Gottes bzw. vom universalen Selbst aus.

(C) Die Personeinheit. Die beiden, oben genannten Person-
aspekte werden sowohl bei Jesus als auch beim Bodhisattva
durch ihren Bezug auf den Vater bzw. auf den Dharma ge-
setzt. Jesus bezieht sich in seiner ewigen und zeitlichen
Seinsweise auf den Vater, was die Einheit der beiden Seins-
weisen vermittelt. Da diese Einheit aber eine vermittelte
Einheit ist, geht die ewige Seinsweise nicht in der zeit-
lichen auf und umgekehrt. Der Sohn Gottes ist zwar voll
und ganz in den fleischlichen Menschen Jesus eingegangen,
aber nicht so, als ob er damit in den fleischlichen Jesus
aufgegangen sei, und als ob der fleischliche Jesus mehr
als das Fleisch geworden wäre. Sondern der Sohn Gottes
ist in den fleischlichen Jesus eingegangen, so daß er
seine Versöhnungstat durch den fleischlichen Jesus offenbar
macht und daß dieser zum Zeichen und Mittel seiner Offenbarung
wird. In diesem Sinne entzieht sich der Sohn Gottes dem
fleischlichen Jesus, selbst wenn dieser jenen vollkommen
geoffenbart hat. Denn der Sohn Gottes ist frei, und hat,
um als der Versöhner zu wirken, keine fleischliche Gestalt
nötig. Er ist selbst der Lebens- und Liebesbereich des
Vaters, in dem die Menschen wohnen. Er umschließt die
Schöpfung und die Menschheit. So ist es unmöglich, daß der
Sohn in den fleischlichen Jesus so eingeht, daß er sich in
ihm verliert. Umgekehrt kann der fleischliche Jesus nur
dadurch den Sohn offenbaren, daß er durchaus ein Mensch
ist und bleibt, d.h. von der Grenze seiner Aktivitäten
aus handelt. Die Personeinheit als eine vermittelte Einheit
enthält in sich also eine Personverschiedenheit.

Genau dasselbe gilt auch für die Personeinheit des Bodhi-
sattva. Der Dharma, der leer und verborgen ist, offenbart
sich als das universale Selbst, als der eine ganze Mensch
bei jedem Menschen. Und jeder Mensch entsteht dadurch,
daß das universale Selbst zu ihm kommt. Es wird von jedem
Menschen verlangt, das universale Selbst in sich offenbar
zu machen. Wird einer zu einem Bodhisattva, dann bedeutet
dies, daß sich die Bewegung vom universalen Selbst zum
Menschen und die Bewegung vom Menschen zum universalen
Selbst decken. Diese Deckung heißt aber keine

Verschmelzung der beiden, keine Aufhebung der Grenze, die zwischen den beiden liegt, weil sowohl das universale Selbst als auch der einzelne, geschichtliche Mensch ihre Seinswurzel im Dharma haben. Der einzelne, geschichtliche Mensch hat dabei keine Substanz, keine Eigenständigkeit und kann nur symbolhaft auf das universale Selbst hinweisen, das eigen- und beständig ist.

Ich habe oben eine Gemeinsamkeit zwischen Jesus und dem Bodhisattva in der Struktur der Personeneinheit gesehen. Wichtig ist, daß die Personeneinheit bei beiden in sich das Moment der Personverschiedenheit trägt. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit kann man nun folgende zwei Differenzen feststellen.

(1) Bei der joh. Beschreibung der Person Jesu steht das Moment der Personeneinheit im Vordergrund, während bei der Dôgenschon Beschreibung der Person des Bodhisattvas das Moment der Personverschiedenheit im Vordergrund steht. Da es freilich auch bei Jesus, wie wir gesehen haben, um die Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Seinsweisen geht, deutet Johannes an, daß Jesus nicht nur als der Sohn sondern auch als der Mensch der Todesgewalt der Welt ausgesetzt war, und daß er als der Mensch angesichts des Kreuzestodes, etwas, was man eine Verwirrung nennen kann, erlebt und überwunden hat. So kann man mit Recht einen Prozeß, in dem Jesus die Verwirrung überwindet, annehmen. Aber Johannes beschreibt nicht thematisch, in welchem Prozeß Jesus eine psychologische Identität erreicht hat. Johannes betont die Personeneinheit Jesu.

So ist Jesus nach Johannes von Anfang an der heile Mensch schlechthin. Jesus ist nie ein heiler Mensch "geworden". Man sieht zwar an Jesus, wie ein heiler Mensch lebt, aber nicht, wie er ein solcher wird.¹ Von dem Werden eines heilen Menschen bzw. von einer Veränderung des verwirrten Menschen zum heilen Menschen spricht Johannes hingegen nur in Bezug auf die Jünger.² Da bei ihnen der Geist der anfänglichen Worte weilt, kann Johannes logischerweise auch in Bezug auf sie

von einer Einheit mit dem anfänglichen Wort sprechen.³ Aber Johannes sieht in der Person der Jünger mehr eine Verschiedenheit vom anfänglichen Wort.⁴ Dôgen beschreibt hingegen die Bodhisattvagestalt beständig im Zusammenhang mit dem Thema der Übung. Da es Dôgen um eine objektiv gegebene Einheit des ewigen und zeitlichen Personaspekts geht, steht es für ihn zwar außer Frage, diese Einheit durch die Kraft der Übung herzustellen. Aber ohne die Gegebenheit der Einheit zu verleugnen, spricht Dôgen von der Übung, mit der man zu einem "wahren Menschen" wird, und von der Übung, mit der man sich als einen wahren Menschen darstellt. Ferner betont Dôgen, daß das Bodhisattva-Herz schnell verloren geht, wenn es nicht durch die Übung vor dem "Teufel" geschützt wird, der einen verführt, sich nur mit sich selbst zu beschäftigen.⁵

(2) Die oben genannte Differenz hat sich auf die Personseinheit bezogen. Eine weitere Differenz findet man hinsichtlich der innergöttlichen Beziehung Jesu zum Vater. Johannes erzählt diese Beziehung in der Form einer Geschichte. Der Vater sendet den Sohn in die Welt. Diese Sendung ist die Handlung Gottes nach draußen. Der Sohn als der vom Vater Bevollmächtigte führt in der Welt seinen Auftrag aus, indem er den Leidens- und Kreuzesweg geht. Es geht Johannes um eine gegenseitige Handlung zwischen Vater und Sohn, die sich in der Menschengeschichte darstellt. Daher erzählt Johannes die gegenseitige Handlung in der literarischen Form der Geschichte, in der der Sohn als die Hauptperson auf dem Kreuz die Finsternis besiegt und seine Jünger findet. Hingegen erzählt Dôgen den Bezug des Bodhisattva zum Dharma nicht in der Form der Geschichte. Er deutet die Entstehung und Geschichte des Bodhisattva nicht als eine Sendung des universalen Selbst bzw. des ganzen Menschen in die Menschenwelt. Zwar redet er von der Präexistenz des Buddha-Sâkyamuni, deutet aber die Geburt des Sâkyamuni und sein Leben nicht im

Sinne eines Sendungsaktes des Dharma. Sâkyamuni hat nach Dôgen mit achtzig Jahren darauf verzichtet, die ihm noch verheißenen zwanzig Jahre zu leben. Dieser Verzicht geschah um das Heil der gewöhnlichen Menschen willen. Dies deutet Dôgen aber nicht in dem Sinne, daß Sâkyamuni damit einen Auftrag des Dharma ausgeführt hat. Sowohl bei Johannes als auch bei Dôgen handelt es sich um eine seinshafte Einheit Jesu mit dem Vater bzw. um eine seinshafte Einheit des Bodhisattva mit dem Dharma. Aber Johannes erläutert im Gegensatz zu Dôgen diese Einheit durch das Medium der Erzählung.

2.3.1.2. Das Werk - der Kreuzestod und das Mitleiden

Das Werk Jesu und das des Bodhisattva haben zwei Dimensionen, weil ihre Person^{en} einen doppelten Charakter haben.

(A) Das Werk unter dem ewigen Personaspekt.
Die Gemeinsamkeit zeigt sich darin, daß Jesus den Jüngern die Erkenntnis ihrer Einheit mit Gott, dem Vater schenkt und sie der Welt gegenüber offen macht. Der Bodhisattva macht den Mitmenschen ebenfalls ihre Einheit mit dem Dharma offenbar und führt sie dazu, für das Heil des gewöhnlichen Menschen zu arbeiten. Jesus als der Sohn offenbart den Jüngern die Liebes- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit dem Vater. Er offenbart in seinem Kreuz und seiner Auferstehung, daß der Mensch nicht von Gott, dem Vater verlassen ist, sondern sich in dem Liebes- und Lebensbereich des Vaters befindet. Der Mensch hat einen unzerstörbaren Kontakt mit dem Vater. Jesus läßt dies seine Jünger erkennen, indem er gekreuzigt worden und auf-erstanden ist. Die Jünger hatten zwar schon zu Lebzeit^{en} Jesu eine prädestinationistische Einheit mit dem Vater gehabt. Denn die Jünger kamen zu Jesus, weil

sie vom Vater in der Einheit mit ihm vorherbestimmt waren. Die Jünger waren mit dem anfänglichen Wort durch seinen Geist verbunden. Aber sie erkannten zu Lebzeit^{en} Jesu noch nicht diese prädestinarianische Einheit mit dem Vater. So waren sie noch vom irdischen Jesus abhängig und *gerieten in Verwirrung*, als ihnen Jesus sein Scheiden angekündigt hat. Statt der prädestinarianischen Einheit zu vertrauen, glaubten sie, daß alles mit dem Scheiden vom irdischen Jesus verloren geht. Jesus geht an das Kreuz und erscheint den Jüngern wieder, nachdem er auferstanden und zum Vater aufgestiegen ist. Und die Jünger empfangen vom Auferstandenen den Hl. Geist, der das anfängliche Wort besitzt. So erkennen sie jetzt, daß sie im Haus des Vaters wohnen. Daher werden sie fähig, dies der Welt zu verkündigen. Sie werden vom Auferstandenen in die Welt gesandt, um der feindlichen Welt die Sündenvergebung zu verkündigen und sie zum Vaterhaus zurückkehren zu lassen.

Der Bodhisattva vermittelt durch die Tat des Mitleidens seinen Mitmenschen die Erkenntnis dessen, daß der Mensch mit dem Dharma eins ist, und daß er in dieser Einheit verwurzelt ist. Der Bodhisattva arbeitet selbst als diese Einheit. Als diese Einheit ist er fähig, für seine Mitmenschen und mit ihnen zu leiden. Seine Mitmenschen lernen von ihm, selbstlos mit ihren Mitmenschen zu leiden. Sie lernen von ihm, sich der Welt des Leidens zuzuwenden. Sie fangen an, selbst den Bodhisattvaweg zu gehen. Sie entschließen sich dafür, wie der Bodhisattva, dem sie ihr neues Sein verdanken, die unter den Verirrungen leidenden, gewöhnlichen Menschen zum Ufer des Heils zu bringen, statt das Heil selbst zu genießen. Die Gemeinsamkeit zwischen dem Kreuzestod und dem Mitleiden liegt also darin, daß beide die Erkenntnis der Einheit des Menschen mit dem Vater bzw. dem Dharma und so eine Leidenssolidarität mit der Welt schaffen.

Ein unübersehbarer Unterschied zeigt sich aber innerhalb der genannten Gemeinsamkeit darin, daß Johannes die ursprünglich gegebene Einheit der Jünger mit Gott an den Namen Jesu bindet, der durch das Kreuz und durch die Auferstehung die Erkenntnis der Einheit geschaffen hat. Hingegen bindet Dôgen die genannte Einheit nicht an den Namen eines bestimmten Bodhisattva. Wie bereits erwähnt wurde, haben die Jünger auch zu Lebzeiten des irdischen Jesus eine Verbindung mit dem anfänglichen Wort gehabt durch den Hl. Geist, den das Wort besitzt. Aber Johannes identifiziert Jesus, den Sohn, mit dem anfänglichen Wort. So läßt Johannes Jesus den Hl. Geist senden, und er sagt nicht aus, daß das anfängliche Wort den Geist entbindet. Das anfängliche Wort hat jetzt den Namen dessen, der gekreuzigt worden und auferstanden ist. Und der Vater sendet im Namen des Gekreuzigten den Hl. Geist. Und die Jünger sollen jetzt im Namen des Gekreuzigten ihr Gebet aussprechen. Sie werden jetzt vom zum Vater Zurückgekehrten in die Welt gesandt, um dort aufgrund seiner Autorität die Sündenvergebung zu verkündigen.

Dôgen trennt hingegen ganz sauber die Einheit des Menschen mit dem Dharma, bzw. das universale Selbst von den bestimmten Gestalten des Bodhisattva. Er respektiert zwar die verschiedenen Bodhisattva-Gestalten, die in der zen-buddhistischen Traditionen erschienen sind. Dôgen hypostasiert sogar z.B. den Buddha-Śākyamuni und erzählt, daß er die ganze Welt zur Erleuchtung brachte, als er zur Erleuchtung kam. Dôgen meint, daß Śākyamuni nach seinem Tod in den Himmel aufgefahren ist und dort immer noch für das Heil der ganzen Menschheit seine Aufklärungstätigkeit fortsetzt. Aber Dôgen bindet den Namen des Buddha-Śākyamuni nicht an das universale Selbst, sondern er trennt beide. Denn die Gestalt des Śākyamuni ist, wie erhaben sie auch immer gewesen sein mag, nichts mehr als eine geschichtlich bedingte Erscheinungsweise des universalen Selbst.

Und dieses ist mehr als eine augenblickliche Erscheinungsweise seiner selbst, und hat so keinen Namen. Man darf sich nach Dōgen also an keiner bestimmten Bodhisattvagestalt festhalten. Sondern man muß von ihr die Hand loslösen.

(B) Das Werk unter dem menschlichen Personaspekt
Die Gemeinsamkeit des Werkes in diesem Sinne kann man darin feststellen, daß der Leidens- und Kreuzesweg Jesu und das Mitleiden des Bodhisattva als das Vorbild für die Handlung der Jünger bzw. der Mitmenschen fungieren. Der Hl. Geist erinnert nach Johannes die Jünger an alles, was Jesus ihnen gesagt hat. Und die Anweisung, die Jesus ihnen gegeben hat, faßt Johannes in dem Gebot der gegenseitigen Liebe der Jünger zusammen. Der Johannesschüler hat den Vorbildcharakter Jesu und sein Gebot folgendermaßen beschrieben: "Das ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe! Es gibt keine größere Liebe als die, wenn einer sein Leben gibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; ich habe euch Freunde genannt, weil ich euch alles geoffenbart habe, was ich von meinem Vater gehört habe." (Jo.15,12-16). Den Vorbildcharakter hat auch der Bodhisattvaweg des Mitleidens. Entschließt sich der Bodhisattva dafür, um des Heils seiner Mitmenschen willen zu leiden, dann zielt dies darauf hin, daß sich auch seine Mitmenschen ebenso um des Heils der anderen Menschen willen für eben ihren Leidensweg entschließen. Wenn man durch die Führung eines Bodhisattva zum Entschluß für das Mitleiden kommt, dann hört alle Anhänglichkeit an seinen Meister auf. Und man wird selber sofort zum Lehrer der Menschheit, wie sein Meister. Man wird in diesem Sinne zu seinem Freund.

Innerhalb dieser Gemeinsamkeit stellt sich der Unterschied der beiden Werke darin dar, daß Jesus das einzige

Vorbild seiner Jünger ist, während der Lehrer, der die Zen-Schüler zum Bodhisattwaweg gebracht hat, für sie nicht das einzige Vorbild ist.

2.3.1.3 Die Anerkennbarkeit des Wahrheitsanspruchs des Bodhisattva

Es ist im vorhergehenden Vergleich deutlich geworden, daß sich die Personstrukturen der beiden Gestalten, Jesus und Bodhisattva, und die Strukturen ihrer Werke in Grundzügen decken.⁶ Die Verschiedenheiten wurden nur innerhalb dieser gegenseitigen Deckung betrachtet. Kann man nun aus diesem Grund den Wahrheitsanspruch des Bodhisattva erkennen? K. Barth z.B. hat bekanntlich die reformatorische Gestalt des Christentums mit einer Traditionsform des mahāyānistischen Buddhismus, dem Jōdo-Shin-Shū ("der wahren Schule des reinen Landes"), verglichen und hat eine "frappante Parallelität"⁷ zwischen den beiden Religionen herausgeschält.⁸ Er meinte aber, daß das Vorhandensein der Parallelität nicht ausreicht, um den Wahrheitscharakter des Dialogpartners anerkennen zu können. Die Wahrheitsfrage entscheidet sich nach ihm überhaupt darin, ob eine Religion den "Namen Jesus Christus"⁹ verkündigt. Der Name Jesus Christus ist das Kriterium für die Entscheidung zwischen der wahren Religion und den Religionen der Lüge. "Entscheidend über Wahrheit und Lüge ist wirklich nur Eines. Und darum ist die Existenz des Jodoismus eine providentielle Fügung zu nennen, weil er das mit relativ größter Dringlichkeit so deutlich macht, daß über Wahrheit und Lüge zwischen den Religionen nur Eines entscheidet. Dieses Eine ist der Name Jesus Christus. Es dürfte methodisch empfehlenswert sein, im Angesicht des Jodoismus, aber grundsätzlich auch im Angesicht aller anderen Religionen zunächst ganz und gar nur diesen Unterschied ins Auge zu fassen und alles Andere, was wir an Unterschieden zu kennen meinen, vorläufig zurückzustellen."¹⁰ "Es wird sich also der eigentliche und wesentliche Unterschied der

christlichen Religion gegenüber der nicht-christlichen und damit ihr Charakter als die Religion der Wahrheit gegenüber den Religionen der Lüge als solcher nur in dem Faktum, in dem Ereignis nachweisen zu lassen, daß die Kirche nach Anweisung der heiligen Schrift Jesus Christus und keinen anderen als die Gnade und die Wahrheit zu hören, zu verkündigen und zu glauben nicht müde, sondern immer wieder munter wird, und daß es ihm gefällt, sich nach seiner Verheißung zu diesem ihm dargebrachten Dienste zu bekennen und also im Bekenntnis und Zeugnis der Kirche sein eigener Bekenner und Zeuge zu sein."¹¹ Wegen des Namens Jesus Christus muß man die nicht-christlichen Religionen als die Religionen der Lüge verurteilen, auch dann, wenn sie, wie der "Jodoismus", eine frappante Parallelität zum Christentum zeigen. Die Parallelitäten, die man zwischen dem Christentum und den nicht-christlichen Religionen nachweisen kann, sollen ganz im Gegenteil die Christen davor warnen, in ihnen den Wahrheitsmoment anzuerkennen. Sie ermuntern vielmehr die Christen dazu, sich entschlossen an dem Namen Jesus Christus festzuhalten.¹² So stellt sich jetzt die Frage ein, in welchem Sinne Johannes den Namen-Begriff gebraucht und wie er den Namen Jesu mit seinem Wahrheitsanspruch verbindet.

(1) Es ist bereits gezeigt worden, daß der Name Jesus, der dreimal in den behandelten Texten vorkommt, das Sohn-Gottes-Sein Jesu im Unterschied zu seiner Menschheit herausstreicht.¹³ Es handelt sich also im Namen Jesus um die Wesenseinheit des Sohnes bzw. des Offenbarers mit Gott, den er offenbart. Der Name Jesus bezieht sich nicht auf den irdischen Menschen Jesus, sondern auf seine Gottessohnschaft, die ihn als den Offenbarer qualifiziert. Der Name thematisiert nicht die irdische, raum-zeitlich begrenzte Existenz, die Jesus heißt, sondern den Jesus, der nach seinem Scheiden von den Jüngern zum Vater zurückgegangen ist und jetzt bei ihm durch seinen Geist als der ewige Grund der Kirche arbeitet. Jesus nämlich, an dessen Namen sich festzuhalten Johannes

von der Jüngergemeinde verlangt, existiert nicht so, wie der irdische Jesus, oder überhaupt alles Irdische existiert. Jesus als der Sohn existiert "als der Weise-lose, auf den keine der Weisen zutrifft, die wir am Irdischen vorfinden, und keiner der Namen angewandt werden kann, die wir für das Irdische entwickelt haben."¹⁴ Johannes nennt ihn trotzdem auch den Sohn Jesus, einen Namen, mit dem er den irdischen Menschen namens Jesus bezeichnet. Aber Johannes unterscheidet, wie wir bereits gesehen haben, deutlich zwischen den beiden Jesus. Er unterscheidet zwischen dem Jesus als der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes bzw. als dem innergöttlichen Abbild Gottes und dem irdischen Jesus als dem außergöttlichen Abbild dieses innergöttlichen Abbildes. Wenn Johannes also die Jüngergemeinde auffordert, am Namen Jesus festzuhalten, dann meint er damit ein Festhalten am innergöttlichen Jesus als den Weise-losen und Namen-losen.

(2) Jesus erhebt nun den Exklusivanspruch, d.h. den Anspruch, daß er die Wahrheit ist, die der einzige Weg zum Vater ist. Man muß nun fragen, welcher Jesus diesen Anspruch erhebt. Ich habe früher festgestellt, daß es nicht der irdische Jesus, sondern der innergöttliche Jesus, bzw. der mit dem Vater wesensgleiche Jesus (vgl. die Ego-Eimi-Formel) ist, der diesen Anspruch erhebt. Der Exklusivanspruch ergeht aus dem Mund des Sohnes Gottes. Die Herrschaft des Sohnes beschränkt sich aber nicht auf das irdische Phänomen Jesus. Sondern der Umfang seines Seins und seiner Herrschaft deckt sich mit dem Umfang des Liebes- und Lebensbereiches Gottes. Jesus als der Sohn ist daher überall dort heilswirksam, wo Gott die Menschenwelt berührt. Der Sohn setzt sich so überall in der Menschenwelt durch, weil und insofern Gott der Vater sie erhält. Daher kann man den Exklusivanspruch Jesu als den Universalanspruch verstehen. Der Exklusivanspruch bedeutet einen Universalanspruch. Johannes spricht nämlich nicht in dem Sinne von Exklusivität, daß er alles auf die zeit-räumlich begrenzte Existenz Jesus und auf die Verbindung mit

diesen ankommen läßt; sondern im Gegenteil in dem Sinne, daß ausschließlich der Sohn als die göttliche Wirklichkeit das Heil für die Menschheit schafft, die ihre letzte und tragende Mitte im Sohn hat. Im Kontext, in dem Jesus den Exklusivanspruch erhebt, gibt es keine Spur der Polemik gegen die Andersgläubigen. Ferner kann man in diesem Zusammenhang auch darauf hinweisen, daß Johannes die Welt nicht unbedingt als die Finsternis, sondern auch als den Gegenstand der Liebe Gottes und so als den Ort der Offenbarung Gottes betrachtet. Johannes differenziert die Welt als die Finsternis und die Welt als den Ort der liebenden Offenbarung Gottes. Die Welt kennt nach Johannes objektiv das Wort Gottes und den Hl. Geist, den das Wort Gottes besitzt. Sie will dies nur nicht wissen. Sie verschließt sich nur unter ihrer Eigenverantwortlichkeit dem Wort gegenüber. Sendet der Sohn die Jünger in die Welt, dann setzt er für die Sendung das objektive Bekanntsein des Wortes voraus. So hat S. Regli Recht, wenn er im Zusammenhang mit dem Exklusivanspruch des johanneischen Jesus schreibt: "Alles Heil der Menschen auf ihren vielen verschiedenen Wegen ist letztlich ein Teilhaben am Leben dieses Sohnes Jesus Christus, ob dieser Bezug zu Jesus geschichtlich sichtbar wird oder nicht. So verstanden ist alles Heil der Menschen durch Christus. Dies schließt aber nicht aus, sondern vielmehr ein, daß es Gottes Heil für die Menschen auch dort geben kann, wo kein direkter geschichtlicher Bezug zu Jesus vorhanden ist."¹⁵

Man kann also vom oben Gesagten feststellen: Es ist nicht der irdische Jesus sondern der die Schöpfung und daher auch den irdischen Jesus umfassende und durchdringende Jesus, der exklusiverweise den Wahrheitsanspruch erhebt und die Heilsmöglichkeit auf dessen Namen bezieht. So kann man noch lange nicht das Christentum deswegen als die wahre Religion und die nicht-christlichen Religionen als die Religionen der Lüge beurteilen, weil das Christentum den Namen Jesus Christus verkündigt. Denn Johannes meint,

daß sich die Wahrheits- und Heilsfrage gerade darin entscheidet, ob man zwischen dem irdischen Jesus und dem Sohn unterscheidet, der nicht in der Weise existiert, wie der irdische Jesus, und der insofern nicht in der Weise den Namen Jesus hat, wie der irdische Jesus diesen Namen hatte. Die Wahrheitsfrage entscheidet sich ferner nach Johannes darin, ob man volles Gewicht auf den weiselosen und namenlosen Sohn legt und gar kein Gewicht auf den irdischen Jesus. Wenn dies klar wird, hat man keinen Grund, der Bodhisattvagestalt das Wahrheitsmoment und die Heilsbedeutung abzusprechen. Denn es geht, wie wir gesehen haben, auch bei dieser Gestalt, wie bei Jesus, um die Personseinheit, die in sich das Moment der Personverschiedenheit enthält, und dementsprechend geht es um das Werk in der Doppeldimension, wobei alles Gewicht auf dem ewigen Aspekt der Person und des Werkes gelegt wird.¹⁶ Warum kann der Sohn, der sich im irdischen Jesus dargestellt hat, sich nicht auch in der Bodhisattvagestalt darstellen? Weil der Sohn frei¹⁷ in seinem Geist wirkt.

2.3.2 Die Nachfolge Jesu als eine interreligiöse Existenz

Es ist nun zu fragen, was der Bodhisattva-Gedanke durch seine Verschiedenheit zur Christologie zur Erweiterung des Nachfolge-Verständnisses beitragen kann. Vorher muß man aber beschreiben, worauf es in der Nachfolge Jesu ankommt.

2.3.2.1 Die Nachfolge Jesu und das Gebet

Der Gedanke der Jesusnachfolge deckt sich bei Johannes, wie wir gesehen haben, mit dem Gedanken des Glaubens an Jesus. Die Jesusnachfolge ist bei ihm das Synonym des Glaubens an Jesus. Den Jüngern bzw. den Jesusgläubigen wird

es vom erhöhten Jesus aufgegeben, die von ihm bewirkte Sündenvergebung in der Welt zu verkündigen. Diese Tätigkeit ist nun aber eng mit dem Gebet, näher mit dem Bittgebet verbunden.¹⁵ Das Gebet ist das Herz des Glaubens. Die Struktur des Gebetaktes kann man beschreiben, indem man folgende drei Fragen beantwortet.

- (1) Wem wenden sich die Betenden mit ihren Bitten zu, und von wem erhalten sie die Bitterfüllung?
- (2) Was ist der Inhalt der Bitte?
- (3) Wie ist es möglich, daß die Jesusgläubigen das Bittgebet aussprechen? Oder anders gesagt, woher empfangen sie Kraft und Mut zum Beten?

(1) Die Jünger wenden sich im Gebet dem Vater und dem Sohn zu, der beim Vater ist. Der Vater und sein Sohn sind das Gegenüber, dem sich die Jünger betend zuwenden, wobei der Sohn der Vermittler des Gebets ist. Die Jünger beten nämlich im Namen des Sohnes. Ohne im Namen des Sohnes ausgesprochen zu werden, ist das Gebet kein echtes Gebet. Es hat den Namen des Sohnes als seinen Vermittler. Und das Gebet erhören sowohl der Vater als auch der Sohn. Johannes beschreibt in zweifacher Weise die Gebeterhörung. Der Vater erhört einmal das Gebet, und der Sohn erfüllt es, um so den Vater zu verherrlichen. Der Sohn führt dabei das durch, was der Vater erhört hat. Sodann ist der Sohn selber der, der das Gebet erhört. Beachtenswert ist es dabei, daß der Sohn als der Vermittler und Erhörer des Gebets nun der Sohn ist, der durch seine Kreuzigung die Sünde der Welt getragen hat und jetzt die Wundmale an seiner Seite und an seinen Händen hat. Mit diesem Sohn sind die Jünger in ihrem Gebet konfrontiert. Man muß nun unterstreichen, daß dieser Sohn und nicht der irdische Mensch Jesus das Gegenüber der betenden Jünger ist. Der irdische Jesus ist vielmehr das Vorbild der Jünger. Er als das Vorbild fordert die betenden Jünger dazu heraus, den *leidenden* und gekreuzigten Sohn in den eigenen Körpern auszudrücken, indem die Jünger, wie der irdische Jesus

selbst, das Leben für die Welt hingeben. Man muß auch im Zusammenhang mit dem Gebet scharf zwischen dem irdischen Jesus und dem Sohn, dessen Abbild er war, unterscheiden.¹⁹

(2) Das Bittgebet hat einen Weltbezug. Sein Inhalt wird einmal dadurch bestimmt, daß die Welt von Vater und Sohn geliebt wird, und sodann dadurch, daß die Welt sich trotzdem dieser Liebe verschließt.²⁰ Und das Ziel der Weltsendung der Jünger besteht darin, die Sündenvergebung der Welt gegenüber zu verkündigen. Das Ziel der Weltsendung liegt ferner darin, sich mit der Welt kritisch auseinanderzusetzen, ^{die} sich wehrt, die Sündenvergebung zu empfangen, die der Vater durch seinen Sohn bewirkt hat. Im Bittgebet der Jünger geht es also darum, daß die Welt nicht mehr gottfeindlich bleibt und Liebe und Frieden Gottes empfängt. Da die gottfeindliche Welt aber auch den Jüngern gegenüber feindlich ist, ist im Gebet auch die Bitte enthalten, daß der gekreuzigte Sohn die Verbindung mit ihnen festigt und sie vor der gottfeindlichen Welt schützt.

(3) Die Jünger erhalten nun Kraft und Mut zum Beten vom Hl. Geist.²¹ Der Vater sendet den Jüngern den Hl. Geist, den Geist der Wahrheit, bzw. den Geist, der zur Wahrheit führt. Ohne den Beistand des Hl. Geistes können die Jünger nicht das Gebet aussprechen. Sie sind nicht von sich aus gebetsfähig, sondern aus der freien Initiative des Vaters und des Sohnes durch den Hl. Geist.

Ich habe oben kurz den Gebetsakt der Jünger skizziert. Die Zen-Meditation nimmt nun für den Akt des Bodhisattva eine zentrale Stellung ^{ein}. Um das Gebet mit der Zen-Meditation zu vergleichen, muß man diese zunächst in ihrem Bezug auf die Personstruktur des Bodhisattva beschreiben.

2.3.2.2 Die Meditation des Bodhisattva

Die Meditation des Bodhisattva hat einen Doppelcharakter, weil seine Person einen Doppelcharakter hat. Seine Meditation ist nach seinem ewigen Personaspekt die Meditation "ohne Gegenstand" und nach seinem zeit-räumlich begrenzten Personaspekt die Meditation "mit Gegenstand".²²

(1) Der Bodhisattva übt auf der einen Seite die Meditation als die Selbstoffenbarung des Dharmas aus. In dieser Hinsicht hat der Bodhisattva kein Gegenüber, denn er ist direkt mit dem Dharma eins und so selbst der Ursprung aller Dinge und das Kriterium für die Selbstgestaltung aller Dinge. Der Bodhisattva sitzt und meditiert als der Eine, der da ist, bevor der Himmel und die Erde entstanden sind und sich gestaltet haben. Das, was er tut und denkt, ist der Dharma, der sein Wesen ausmacht. So kann man auf dieser Ebene von einer "gegenstandslosen" Meditation sprechen. Y. Raquin meint zu Recht, daß die Meditation in diesem Sinne dem Denken und Handeln des johanneischen, innergöttlichen Jesus entspricht: "Es stimmt, daß er (johanneischer Jesus) seinen Vater als Gegenstand seines Denkens und Ziel seiner Kontemplation darstellt. Aber gleichzeitig und noch öfter ist sein Vater nicht jemand, dem er gegenübersteht, sondern die Quelle und der Ursprung seines Seins selbst. Indem er sich dessen bewußt wird, was er ist, erfährt Christus seinen Ursprung, seine Quelle und seine eigentliche Wirklichkeit. Er ist nicht einfach der Gesandte des Vaters. Er ist sein vollkommenes Bild. Durch eine radikale Umkehr auf das, was er ist, erfährt er den Vater als das Wesen seines Seins. Hier geht es nicht mehr um die Frage, an den Vater zu denken, selbst nicht mehr, den Vater zu denken, denn er ist der Gedanke des Vaters. Geheimnisvolle 'Meditation' des Wortes. Er faßt sich als 'Gedanke', 'Wort' und 'Bild' des Vaters. Indem er sich selbst erkennt, erfährt er, daß er für den Vater nicht 'Gegenstand' des Gedankens ist, denn

er ist der Gedanke des Vaters. Indem er ihn denkt, ihn erkennt, denkt und erkennt der Vater niemand andern als sich selbst."²³

(2) Der Bodhisattva meditiert nun aber auf der anderen Seite auch zugleich als eine irdische Existenz, d.h. als ein Ding unter den anderen Dingen, die ihre Einheit und Sinnorientierung im Einen, bzw. im universalen Selbst haben. Hier geht es um die Meditation mit Gegenstand. Der Gegenstand ist nämlich der Eine, das universale Selbst, bzw. der Bodhisattva als die Offenbarung des Dharma. Die Zen-Meditanten sind mit dem Einen, dem universalen Selbst konfrontiert. Sie öffnen sich diesem Gegenüber, lassen das geschehen, was von ihm her geschieht, und zielen darauf hin, es ganz in Leib und Seele zum Ausdruck zu bringen. Diese meditativen Züge kann man auch in der Gehorsamsgestalt des außergöttlichen Jesus ablesen. Waldenfels hat Recht, wenn er schreibt: "Er, der ganz von Gott her und in seinem menschlich-mitmenschlichen Leben ganz auf Gott hin ist, ist folglich 'ganz Hohl- und Leerform für Gottes sich selbst mitteilende Liebe'."²⁴ In diesem Zusammenhang muß man ein Mißverständnis über Zen-Meditation beseitigen. Man meint, daß man in ihr nicht über "das große Es"²⁵ hinausgeht, oder, daß das Gegenüber ⁱⁿ ihr keinen "dialogisch responsorischen Charakter"²⁶ hat. Wie Suzuki aber einmal sagte, haben die Zen-Meditanten ein dialogisches Gegenüber. "Ich begegne (dem einen, wahren Menschen) und kenne (ihn) doch nicht, ich spreche (mit ihm) und weiß doch (seinen) Namen nicht."²⁷ Sie nennen dieses Gegenüber nur nicht mit dem bestimmten Namen dessen, der es in seiner Existenz geoffenbart hat. Denn es kommt für sie, wie wir früher gesagt haben, darauf an, daß der eine wahre Mensch die Gestalten, die ihn in der Zeit geoffenbart haben, total übersteigt.

2.3.2.3 Das Verhältnis des Gebetes zur Zen-Meditation -
eine Erweiterung des Horizontes des Nachfolge-
verständnisses

Die beiden vorhergehenden Abschnitte machen deutlich, daß man beim Vergleich des Gebetes der Jünger mit ^{der} Zen-Meditation die beiden Strukturschichten der Zen-Meditation differenzieren muß. So ist es völlig unmöglich, das Gebet der Jünger mit der Meditation des Bodhisattva unter seinem ewigen Aspekt zu vergleichen. Denn die Meditation in diesem Sinne ist vielmehr mit der "Meditation" des innergöttlichen Jesus als des Gegenübers der betenden Jünger vergleichbar. Das Gebet der Jünger muß man mit der Meditation des Bodhisattva unter seinem irdischen Personaspekt vergleichen. So ist den Betenden und den Meditierenden gemeinsam, daß die beiden ein Gegenüber haben und daß sie sich zum Gegenüber öffnen und sich nicht auf sich selbst sammeln.²⁸ Der Unterschied liegt darin, daß das Gegenüber der Betenden, nämlich der Sohn, mit dem irdischen Jesus ungetrennt gebunden ist. D.h. das Gegenüber der Betenden ist der Sohn, insofern er sich in einer irdischen Existenz Jesus der Geschichte zugewandt und in ihr gehandelt hat. Hingegen geht es in der Zen-Meditation um das universale Selbst, das zwar bei jedem Menschen präsent ist und sich bei jedem gestalthaft darstellt, aber niemals eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Raum ungetrennt gebunden ist. Es kommt hier also auf eine scharfe Unterscheidung des universalen Selbst von den Formen seiner zeiträumlichen Manifestation an. Von dieser Unterscheidung können die Christen in ihrem Gebetsleben lernen, zu unterscheiden zwischen dem Sohn, der im Menschen Jesus geschichtlich-einmalig gehandelt hat, und dem ewigen Sohn, der vor der Schöpfung war und für sie verborgen ist. Dieser ist zwar in jenem voll und ganz eingegangen und war bei seinem heilsökonomischen Wirken engagiert. So ist das eigenste innerste Geheimnis Gottes voll offenbar geworden. Daher wenden sich

die Christen im Gebet der Gestalt des gekreuzigten Sohnes zu.²⁹ Aber der Sohn in seiner innertrinitarischen Eigenwirklichkeit ist mehr als die geschichtlich-einmalige Gestalt einer Zuwendung zur Welt und löst sich nicht in dieser auf. Oder: die innertrinitarische Wirklichkeit des Sohnes ist mit seinem heilsökonomischen Wirken nicht ontologisch, sondern intentional³⁰ identisch. Man darf nicht "dem ewigen Gott die durch nichts zu trübende Ewigkeit durch 'Erfahrung' der Welt in ihrer Endlichkeit, ihrer Trauer und ihrem Leiden" absprechen.³¹ Insofern muß man sagen: "Der Name, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Name."³² Dieser Sicht entsprechend muß man aber auch sagen, daß das Gebet aufhört, den Namen zu rufen, wenn es sich vertieft, d.h. sich zu der Tiefe des ewigen Sohnes hin richtet. Das Gebet wird dabei so inhalts-leer, daß der Betende nur darum betet, daß der ewige Sohn in ihm selbst genau so Gestalt nimmt und handelt, wie er es im irdischen Menschen Jesus getan hat. Da der ewige Sohn aber gerade die Wurzel des Seins und Wirkens des Betenden ausmacht und als solcher zugleich die Grenze seines Wirkens überhaupt ist,³³ kann der Betende sich ihn nicht vorstellen wie den Gekreuzigten,³⁴ obwohl der Betende am geringsten an seiner Liebe und an seinem Walten zweifelt.³⁵ Der in der Geschichte gekreuzigte Sohn steht als das Gegenüber vor dem Betenden. Der ewige Sohn steht aber in diesem Sinne in seiner Gestaltlosigkeit hinter dem Betenden. Für den Betenden kommt es darauf an, daß der ewige Sohn in ihm Gestalt annimmt und ihn für die Welt leidensfähig³⁶ macht, so daß sich seine Gestalt mit der Gestalt des Gekreuzigten deckt. Die Zen-Meditation hilft also den Christen, ihre Hände von der Gestalt des Gekreuzigten loszulassen und sich der ewigen Gottheit des Sohnes im Unterschied zur geschichtlichen Form seines heilsökonomischen Wirkens zuzuwenden, um so selber mehr der Gestalt des Gekreuzigten ähnlich zu werden. Ob und wie die Gestalt des "Bodhisattva aus Galiläa" für den Zenbuddhisten hilfreich sein kann, - diese Frage müssen aber die Zen-Buddhisten beantworten.

Anmerkungen zur Einleitung

- 1) Goldammer, Zur Idee des Dialogs und des dialogischen Denkens in den interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen und Erwägungen. In: Erneuerung der einen Kirche, Festschr. für Heinrich Bornkamm, Göttingen 1966, S. 127-139
- 2) A.a.O. S. 138
- 3) A.a.O. S. 138
- 4) A.a.O. S. 138
- 5) A.a.O. S. 138
- 6) Autor des Buches Japanische Religionsgeschichte, Tokyo 1935, und Übersetzer und Erläuterer der BI-YÄN-LU, Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, Bd. I-III München 1964-1973. Zu seiner Lebensgeschichte, zu seiner Begegnung mit den japanischen Religionen und zu seiner Ansicht über das Verhältnis zwischen Christentum und Zen-Buddhismus vgl. "Zum Geleit" der Übersetzung der "BI-YÄN-LU", Bd. II S. 7-21.
- 7) Hrsg. K. Nishitani, Bd. 8 Tokyo 1968
- 8) A.a.O. S. 305-320. Gundert fragt sich, wie es ihm als einem Laien gelingen konnte, ein so schwieriges Werk der Zen-Klassik wie "Bī-Yän-Lu" für deutsche Leser zu übersetzen und es ihnen durch seine Erläuterungen zugänglich zu machen. Und er fragt sich ferner, wie es möglich ist, daß seine Übersetzung und Erläuterung von Zen-Experten und von Zen-Übenden nicht abgelehnt wurden, sondern, ganz im Gegenteil, bei ihnen Anerkennung gefunden haben. Gundert stellt fest, daß er dazu nicht infolge einer zufälligen, persönlichen Fähigkeit imstande war, sondern infolge des geistigen Erbes, das er von seiner Herkunft her in sich trägt, nämlich des Christentums. Denn zwischen dem Christentum und dem Zen-Buddhismus gibt es nach Gunderts Überzeugung in einigen wesentlichen Punkten reale Übereinstimmungen und Affinitäten. Gundert stellt sie im Bericht dar.
- 9) "... Die Menschheit hat noch eine Zukunft, solange sie sich nicht durch ihren eigenen Fehler vernichtet. Man kann nicht die Möglichkeit leugnen, daß eines Tages ein völlig neuer Mythos auftaucht, nach dem der Buddha und Jesus Christus sich einander in einer geistigen Person decken, damit sie im Herz aller Menschen, die ihnen gegenüber offen sind, wohnen." a.a.O. S. 319. Verdeutscht von mir.

- 10) In der Begegnung mit dem Zen-Buddhismus ging es Gundert darum, sein geistiges Erbe, das Christentum, immer tiefer zu reflektieren; vgl. dazu a.a.O. S. 307. Es kam für ihn nicht in Frage, sich zum Zen-Buddhismus zu bekehren. Von Meister Takashi Hirata, einem Freund Gunderts, stammt der folgende Bericht: "Mir machte die Aussage Wilhelm Gunderts einen unvergeßlichen Eindruck: 'Ich suche die Wahrheit des Zen-Buddhismus, indem ich die zen-buddhistischen Bücher übersetze. Aber ich halte es nicht für nötig, zu einem Zen-Buddhisten zu werden. Ich bin und bleibe durchweg Christ.'" Vgl. das in Anm. 7 genannte Buch, S. 282. Verdeutscht von mir.

- 11) "... Erfahrungen haben deutlich gemacht, daß die Christen dadurch ihren christlichen Glauben und ihre christliche Liebe vertiefen und versichern können, daß sie sich ernsthaft mit dem Zen-Buddhismus beschäftigen." a.a.O. S.318-319. Verdeutscht von mir.

- 12) Als S. Yagi, ein Neutestamentler, zu dessen Bibelverständnis auch Gunderts Übersetzung und Erläuterung des "BI-YÄN-LU" beitrug, Gundert zum ersten Mal besuchte, sagte ihm dieser: "Ich studiere die Zen-Klassik, um zu einem guten Christen zu werden und lese die Bibel, um zu einem guten Buddhisten zu werden."
Yagi, Eukkyō to Kirisutokyō no setten (Ein Berührungspunkt zwischen Buddhismus und Christentum), in: Kami wa dokode midasareruka (Wo ist Gott zu suchen?), (Hrsg.) Yagi/K. Takizawa, Tokyo 1978, S. 59-123, S. 66. Verdeutscht von mir.

- 13) Zum Begriff "die Fremde" vgl. R. Friedli, Fremdheit als Heimat, Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen, Freiburg/Schweiz 1974.

- 14) "... Jedenfalls bestehen zwischen Buddhismus und Christentum, trotz der inneren Affinitäten, subtile und unaufhebbare Unterschiede. Man kann schwer erwarten, daß sie schon heute verschwinden. Es ist im Gegenteil wünschenswert, wenn die beiden Religionen miteinander auf die Art konkurrieren, daß sie die eigenen Besonderheiten ernstnehmen und sie schützen." a.a.O. S. 318. Verdeutscht von mir.

- 15) P. Knitter, Towards a Protestant Theology of Religions. a case study of Paul Althaus and contemporary attitudes. (Hrsg.) H. G. und W. Kümmel, Marburger Theologische Studien, Bd. 11. Marburg 1974.

- 16) A.a.O. S. 209.

- 17) A.a.O. S. 210. Zu den Stellungnahmen zu anderen Religionen von Seiten der katholischen Theologie vgl. u.a. G. Evers, Mission Nichtchristliche Religionen Weltliche Welt, Münster 1974. Ich beschäftige mich in der vorliegenden Arbeit auch mit einigen Modellen der katholischen Religionstheologie.

- 18) Der Meister Dōgen ist also ein älterer Zeitgenosse des Thomas von Aquin (1225-1270). Zu seiner Stellung und Bedeutung in der gesamten japanischen Religionsgeschichte vgl. H. Henne, *Die Religionen Japans*, in: J. Assmann/J. Læssøe, *Handbuch der Religionsgeschichte* (Hrsg.) Göttingen 1975, Bd. 3, S. 69-134. Meinhold, *Die Religionen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 153-158. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1976. S. 43-48. Zum Leben Dōgens und zu seinen Werken, vgl. H. Kim, *Dōgen Kigen - Mystical Realist*, Arizona 1975, S. 13-61. S. 309-318. Y. Yokoi, *Zen Master Dōgen, An Introduction with Selected Writings*, New York 1976. S. 27-41. H. Dumoulin, *Zen Geschichte und Gestalt*, Bern 1959. S. 154-162.
- 19) Und auch das Problem des Leidens. Dazu vgl. W. Kohler, *Zen-Buddhismus und Christentum*, in: *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus* (Hrsg.) Waldenfels, Düsseldorf 1980, S. 37-53. Waldenfels, *Die neuere Diskussion um die "anonymen Christen" als Beitrag zur Religionstheologie*, in: *ZMR* (60) 1976, S. 161-180; Ders., *Absolutes Nichts*, S. 197-207, betont zu Recht besonders die Notwendigkeit, Kreuz und Kreuzesnachfolge im Dialog zu thematisieren. Die Diskussion soll sich in der vorliegenden Arbeit daher um eine Kreuzestheologie drehen. Ich nehme in meiner Diskussion auf der systematisch-theologischen Ebene beispielsweise die Kreuzestheologie Moltmanns, *Der gekreuzigte Gott*, das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, und die Diskussionen, die diese Theologie ausgelöst hat, auf. Moltmann hat nach dem genannten Buch zwei große Arbeiten, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, und *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, veröffentlicht. Ich beschränke mich hier aber auf das Buch, *Der gekreuzigte Gott*. Aus dem Johannesevangelium wähle ich die Textstelle, die die Kreuzestheologie thematisiert.
- 20) Dazu vgl. besonders, H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, in: *GuL* 50 (1977), S. 260-268. Ders., *Katholische Meditation*, in: *GuL* 51 (1978), S. 28-38. Ders., *Alle Wege führen zum Kreuz*, in: *IKZ* 9 (1980), S. 333-342.
- 21) Z.B. vgl. Waldenfels, *Absolutes Nichts*. Diese Arbeit ist nicht nur in dem Sinne von Bedeutung, daß sie eine umfangreiche Information über den Zen-Buddhismus anbietet. Sondern die Arbeit ist auch in dem Sinne bedeutungsvoll, daß sie sehr lebendige persönliche Begegnung mit den zeitgenössischen Zen-Buddhisten voraussetzt und ein Dialogmodell darstellt, das nur solche Begegnung möglich macht. Ob es Waldenfels gelingen konnte, richtig den Dialog zu begründen, diese Frage bleibt aber offen. Darauf gehe ich in 1.2. ein.

- 22) Zur Frage nach der Einheit der Relevanz und Identität vgl. Anm. 1 zu 1.1.
- 23) Der Dialog ist also mehr als ein "objektiver" Vergleich. Er ist ein Einüben in die Kreuzesnachfolge. Ein echter Dialog kann nicht geschehen, ohne daß der Dialogbeteiligte selber im Prozeß des Dialogs beginnt, sein Leben auf die Kreuzesnachfolge hin zu gestalten. Th. Merton hat Recht, wenn er meint: Auf der "intellektuellen" Ebene, d.h. falls dem Dialogbeteiligten ein subjektiver Vollzug fehlt, "kann man Christentum und Zen so gut wie gar nicht einander gegenüberstellen und vergleichen". S. Merton, Weisheit der Stille, Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt, Bern/München/Wien 1975. S. 41. Der Dialog ist in diesem Sinne ein Prozeß der Selbstumgestaltung.
- 24) Die Menschheit leidet heute, wie immer, unter Spaltungen und Konflikten. Da es im Dialog um Jesus, den gekreuzigten Sohn, der die Meinschheit eint, geht, bedeutet diese Entdeckung für die Einheit der Menschheit viel. Zum Thema der Einheit der Menschheit vgl. Um Einheit und Heil der Menschheit (Hrsg.) J. Nelson/W. Pannenberg, Frankfurt a.M. 1973. Christliche Ethik und Ökonomie: Der Nord-Süd-Konflikt, in: Conc (D) 16 (1980), S. 665-748.

Anmerkungen zu 1.1

- 1) Moltmann macht im bereits genannten Buch, *Der gekreuzigte Gott*, (s. Anm. 19 zur Einl.) darauf aufmerksam, daß die Frage nach der Relevanz der christlichen Existenz und die Frage nach ihrer Identität miteinander verbunden sind. Er betont auch im Aufsatz, Bericht über die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975, in: *EvTh* 36 (1976) S. 177-184, daß man weder Relevanz auf Kosten der eigenen Identität darstellen, noch die verwechselbare Identität in einer abstrakten Irrelevanz finden kann. Moltmann meint mit der Relevanz hauptsächlich eine Fähigkeit zum Dialog mit den politisch-gesellschaftlich Engagierten und mit ihren Ideologien. Und er betrachtet die Identität der christlichen Existenz im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre. Die Kreuzestheologie Moltmanns hat zwar starke Kritik von mehreren Seiten erfahren. Der Gedanke von der Einheit der Relevanz und der Identität hat aber auch bei den Kritikern eine Anerkennung gefunden. So schreibt H. Küng, *Die Religionen als Anfrage an die Theologie des Kreuzes*, in: *EvTh* 33 (1973), S. 401-431, S. 402: "In kritischer Schärfe sieht Moltmann gleich zu Beginn die heute offenbar gewordene Relevanz- und Identitätskrise der christlichen Theologie und Kirche. Mit Recht protestiert er ebenso gegen eine sich anpassende Relevanz auf Kosten der Identität wie gegen eine pseudokonservative Selbstgebtossierung von Kirche und Theologie ohne Relevanz und Solidarität, protestiert er für eine Relevanz aus Identität und eine Identität mit Relevanz." Auch W. Kasper, *Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des Ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott"*, in: *TThQ* 153 (1973), S. 8-14, beachtet den Gedanken Moltmanns von der Verbundenheit der Relevanz und der Identität und beginnt sein Buch, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, mit dem Verweis darauf: "Bemüht sie (die Kirche) sich um Identität, droht sie ihre Relevanz zu verlieren; bemüht sie sich dagegen um Relevanz, droht sie ihrer Identität verlustig zu gehen. J. Moltmann hat dieses identity-involvement-Dilemma jüngst eindringlich beschrieben." Vgl. ferner, P. Krämer/J. Mohr, *Charismatische Erneuerung der Kirche, Chancen und Gefahren*, Trier 1980 S. 37f. Wie man auch immer die Probleme, die mit dem Identitäts- und Relevanzgedanken verbunden sind, lösen mag, dürfte man vom Gedanken der Einheit der Identität und der Relevanz ausgehen. Schwierige Fragen sind natürlich die Frage nach dem Grund dieser Einheit und die Frage nach der Qualität der Relevanz und der Identität.

- 2) Vgl. Küng, a.a.O. S. 422.
- 3) C. Colpe, Drängt die Religionsgeschichte nach einer Summe? in: EvTh 39 (1979) S. 211-233.
- 4) A.a.O. S. 228.
- 5) Colpe, Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart, in: Handbuch der Religionsgeschichte, Bd.3 Göttingen 1975, S. 441-523. S. 441
- 6) A.a.O. S. 442.
- 7) Colpe, Drängt die Religionsgeschichte..., a.a.O. S. 229. Zweites Vatikanisches Konzil, Dokumente lateinisch-deutsch Bd. 7: Über die göttliche Offenbarung. Über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen. Über die Religionsfreiheit. Eingeleitet von H. Groß, H.R. Schlette, W. Becker, Trier 1966.
- 8) Colpe, Drängt die Religionsgeschichte..., a.a.O.S. 229.
- 9) A.a.O. S. 230.
- 10) K. Barth, KD 1/2, Zürich ⁶1975. § 17.
- 11) Colpe, Drängt die Religionsgeschichte ..., a.a.O. S. 230.
- 12) A.a.O. S. 230.
- 13) A.a.O. S. 230.
- 14) A.a.O. S. 230.
- 15) A.a.O. S. 230.
- 16) A.a.O. S. 230.
- 17) A.a.O. S. 228.
- 18) Vgl. Meinhold, Die Religionen der Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien 1978.
- 19) Meinhold, Die konkurrierenden Ansprüche der Religionen und Weltanschauung heute als Herausforderung des Christentums, in: Jesus Christus und die Religionen, (Hrsg.) A. Paus, Graz/Wien/Köln 1980. S. 49-93. S. 62-63
- 20) A.a.O. S. 63-64.
- 21) E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1960, Nr. 5, Mainz 1961.

- 22) P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart 31956, bes. S. 254ff. Die religionstypologischen Betrachtungen. - Ders., Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart 1964.
- 23) Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1971, S. 252-295. - Ders., Religionswissenschaft als Theologie der Religion, in: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, S. 361-375.
- 24) C.H. Ratschow, Die Religionen und das Christentum, in: Der christliche Glaube und die Religionen. Hauptvorträge des Evangelischen Theologenkongresses Wien, 26.-30. September 1966, Berlin 1967, S. 88-128.
- 25) H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt 1977.
- 26) P. Meinhold, a.a.O. S. 71.
- 27) A.a.O. S. 72.
- 28) A.a.O. S. 72. Mit "dieser Gestalt" ist Jesus gemeint.
- 29) A.a.O. S. 72.
- 30) A.a.O. S. 72.
- 31) Wie im Laufe der Darstellung des ersten Teils deutlich wird, kommt alles in der Vorbereitung des Dialogs darauf an, wie man das Verhältnis zwischen der wesens- und seinshaften Einheit und der willens- und aktionshaften Einheit bestimmt.
- 32) A.a.O. S. 73.
- 33) Es wird sich im ersten Teil zeigen, daß man ohne Rücksicht auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum keinen Ausgangspunkt für den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus finden kann.
- 34) A.a.O. S. 74.
- 35) A.a.O. S. 79ff.
- 36) A.a.O. S. 81.
- 37) Wenn man annimmt, daß es sich in der Person Jesu Christi auch um ein relatives Menschsein Jesu, der in einer Willenseinheit mit Gott steht, handelt, dann gehört die Relativität auch zum Wesen des Christentums, das sich auch an dem Menschsein Jesu anschließt, obwohl es von der Gottheit Jesu her das Recht für den Universalitätsanspruch erhält.

- 38) A.a.O. S. 76ff.
- 39) A.a.O. S. 77.
- 40) A.a.O. S. 77.
- 41) A.a.O. S. 77.
- 42) A.a.O. S. 77.
- 43) A.a.O. S. 78-79.
- 44) A.a.O. S. 79.
- 45) A.a.O. S. 78.
- 46) A.a.O. S. 78.
- 47) A.a.O. S. 79.
- 48) A.a.O. S. 81
- 49) A.a.O. S. 81.
- 50) A.a.O. S. 81.
- 51) H.J. Margull, Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen, in: EvTh 39 (1979) S. 195-211. S. 195ff.
- 52) Die Frage, ob die einzelnen Phänomene der Religionen in sich die Wahrheit ausdrücken und daher eine Heilsbedeutung besitzen, läßt sich freilich nur durch den Weg der geschichtlich-konkreten, empirischen Untersuchung beantworten. Denn die Religionen sind geschichtliche Größen.
- 53) Man unterscheidet zwischen dem innergöttlichen Jesus, bzw. Jesus als der Wahrheit und dem Menschen Jesus, indem man üblicherweise zu Recht terminologisch zwischen "dem Christus des Glaubens" und dem irdischen bzw. historischen Jesus differenziert. Wenn ich hier und in der ganzen Arbeit nicht terminologisch zwischen Jesus als der Wahrheit und Jesus als einem Menschen differenziere, dann ist das nur durch die Beobachtung bedingt, daß das Johannesevangelium, das Meinhold hier erwähnt und an dem ich mich orientiere, wie ich später zeigen werde, nicht terminologisch die beiden Dimensionen des ein und desselben Jesus differenziert, obwohl es der Sache nach zwischen den beiden Dimensionen unterscheidet. Johannes nennt sowohl den innergöttlichen Jesus als auch den Menschen Jesus mit ein und demselben Namen "Jesus". So habe ich damit keine Absicht, von der Tradition der bisherigen theologischen Diskussionen abzuweichen.

Der Absolutheitsanspruch des Christentums im Vergleich mit den
außerchristlichen Weltreligionen, in: US 30 (1975), S. 444

- 54) G. Mensching, macht darauf aufmerksam, daß der Absolutheitsanspruch, den eine Religion dem Wesen nach erhebt, nicht meint, "daß tatsächlich, d.h. in der wirklichen Religionsgeschichte, sich die Dinge so verhalten, wie es in dem Absolutheitsurteil ausgesprochen wird, daß nämlich die jeweils eigene Religion in jeder Hinsicht einmalig, unvergleichlich und die allein wahre Religion ist." Es geht nach ihm im Absolutheitsanspruch nicht um die Wahrheit im Sinne der Richtigkeit, sondern um die Wahrheit im Sinne eines "objektiven Tatbestandes", einer "objektiven Wirklichkeit". In dem Anspruch liegt "die Wahrheit als Wirklichkeit" vor. In ihm spricht sich "wirkliche Gottesbegegnung und intensive und persönlich exklusive Gottge- und -verbundenheit" aus. "Eine theoretische oder praktische Prüfung der jeweiligen Fremdreligion liegt natürlich niemals vor, wenn ihr oder ihnen gegenüber die eigene Absolutheit behauptet wird. Nur aus der eigenen Glaubenserfahrung und dem ihr innewohnenden Einmaligkeitscharakter heraus erwächst der extensive Absolutheitsanspruch." Zur Frage, wie sich das Verständnis Menschings vom Absolutheitsanspruch von seinen früheren Werken bis zu den späteren Werken verwandelt hat, vgl. U. Tworuschka, Religionsbewertung als Problem und Aufgabe, Die Haltung Gustav Menschings zur Religionsmessung, in: ZRGG Bd. XXVII (1975) S.122-140. Tworuschka beschreibt, daß Mensching in seiner späteren Forschungsphase das Schwergewicht in der Wahrheits- und Universalitätsfrage nicht auf die Richtigkeit des Bewußtseins von dem objektiven Tatbestand sondern ausschließlich auf den objektiven Tatbestand als solchem, oder auf die Wahrheit als der Wirklichkeit, die die Menschen in ihrer Totalität ergreift und in Anspruch nimmt, gelegt hat. In der Religion geht es um das Finden eines objektiven Tatbestandes, der den ganzen Menschen ergreift und an dem sich, vom Menschen her gesehen, der Mensch in seiner Wirklichkeits- und Sinntotalität orientieren kann und soll. Es geht nur sekundär und relativweise um die Frage der Richtigkeit der Findenden. Im Finden des objektiven Tatbestandes konzentriert sich alle Aufmerksamkeit des Findenden auf den gefundenen Tatbestand, wobei der Findende von aller eigenen Richtigkeit absieht. So richtet sich der Jesugläubige auf Jesus selbst, wenn er an Jesus als die Wahrheit, als die alles in Anspruch nehmende Wirklichkeit glaubt, woraus nicht ohne weiteres eine Auffassung des Christentums als einer Aufhebungsfunktion herrührt.
- 55) Meinhold, a.a.O. S. 79.
- 56) Die Relativität des christlichen Wahrheitsausdrucks gründet also nicht in einer Mangelhaftigkeit des menschlichen Erkennens, sondern im Menschsein Jesu, in seiner Relativität als solcher.

- 57) D. Wiederkehr, Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen, in: Jesus Christus und die Religionen, a.a.O. S. 161-190.
- 58) A.a.O. S. 181.
- 59) A.a.O. S. 181.
- 60) A.a.O. S. 185ff.
- 61) A.a.O. S. 185f.
- 62) A.a.O. S. 186.
- 63) A.a.O. S. 185.
- 64) A.a.O. S. 186.
- 65) A.a.O. S. 186.
- 66) A.a.O. S. 187.
- 67) A.a.O. S. 187.
- 68) A.a.O. S. 186.
- 69) A.a.O. S. 186.
- 70) A.a.O. S. 186.
- 71) Vgl. 1.3. der vorliegenden Arbeit.
- 72) D. Wiederkehr, a.a.O. S. 186.

Anmerkungen zu 1.2.

- 1) Waldenfels, Absolutes Nichts. S. Anm. 21 zur Einl.
- 2) Waldenfels, Offenbarung, Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie, in: H. Fies (Hg.), Beiträge zur Ökumenischen Theologie, Bd. 3. München 1969.
- 3) W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz ⁴1975.
- 4) Vgl. z.B. Gott in Japan, Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern (Hrsg.) Yagi/U. Luz, München 1973. S. 139-159. J.J. Spaes, Contents of the christian-buddhist Dialogue, in: ZMR 57 (1973), S. 187-201. S. 189-192. Ders., Der Einfluß des Buddhismus in Europa und Amerika, in: Conc (D) 14 (1978), S. 412-415. S. 413. Margull, Überseeisches Christentum II, Vermutungen zu einer Tertiärranität des Christentums, in: VF 19 (1974) S. 56-103. S. 71ff. W. Kohler, Japanische christologische Versuche, in: Das asiatische Gesicht Christi (Hrsg.) H. Bettscheider Sankt Augustin 1976. S. 49-67. S. 58ff. G. Schepers, Christen in Japan, in: US 34 (1979). S. 337-341. S. 340f.
- 5) Waldenfels, Searching for common ways, in: JR Vol.8, No. 4, 1975, S. 36-56. S. 51.
- 6) Waldenfels, Absolutes Nichts. S. 155f. 182f.
- 7) s. Anm. 19 zur Einl.
- 8) Moltmann, Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, in: EvTh 33 (1973), S. 346-365. S. 351-353. J. Figl, Atheismus als theologisches Problem, Mainz 1977, S. 259-262.
- 9) Moltmann, a.a.O. S. 351.
- 10) Küng, Die Religionen als Frage ... a.a.O. S. 403.
- 11) H.G. Link, Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie, Ein Bericht, in: EvTh 33 (1973), S. 337-345. S. 339. A. Schmied, Gotteslehre als trinitarische Kreuzestheologie, in: ThG 16 (1973), S. 246-251, S. 250.
- 12) Link, a.a.O. S. 339.
- 13) P. Hünemann, Information-Reflexion-Kritik, Zur Auseinandersetzung zwischen Hans Küng und dem katholischen Lehramt, in: GuL 53 (1980), S. 3-17. S. 12. M. Breidert, Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1977, S. 305ff vertritt etwa^{ke} gleiche Meinung. S. dort die Beschreibung der Kritik Küngs an Moltmann.

- 14) Schmied, a.a.O. S. 250.
- 15) H. Pfeil, Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes, in: MThZ 31 (1980), S. 1-23.
- 16) J. Auer, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.
- 17) J.B. Lotz, Person und Freiheit, Freiburg 1979.
- 18) Pfeil, a.a.O. S. 16.
- 19) A.a.O. S. 16.
- 20) A.a.O. S. 16.
- 21) A.a.O. S. 17.
- 22) A.a.O. S. 17.
- 23) A.a.O. S. 17.
- 24) A.a.O. S. 17.
- 25) A.a.O. S. 17.
- 26) A.a.O. S. 17.
- 27) A.a.O. S. 18.
- 28) A.a.O. S. 18ff.
- 29) Kasper, a.a.O. S. 270-300.
- 30) A.a.O. S. 290.
- 31) A.a.O. S. 293.
- 32) Man wird im Verlauf meiner Darstellung einsehen, wie man einen Dialog mit den Religionen dadurch schwierig macht, daß man von der Auffassung einer sonst neutralen Beziehung zwischen Gott und Mensch ausgeht. Man wird aber auch einsehen, daß der Glaube, das echte theologische Denken erst dann anfangen kann, wenn diese Wahnvorstellung völlig verschwindet.
- 33) W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, S. 335-378, und D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.) Mysterium Salutis 3/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1970, S. 477-648. S. 550-561, haben bereits deutlich gemacht, daß die Frage der Personseinheit Jesu Christi nicht von der vom Vaterverhältnis Jesu isolierten Zwei-Naturen-Lehre her beantwortbar ist. Geht Kasper vom Vaterverhältnis Jesu aus, dann schließt er sich an ihnen an. Vgl. dazu Kasper, Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Grundfragen der Christologie heute (Hrsg.) L. Scheffczyk, Freiburg/Basel/ Wien 1975. S. 141-183. S. 166 f.

- 34) Kasper, a.a.O. S. 296.
- 35) A.a.O. S. 294.
- 36) A.a.O. S. 294.
- 37) A.a.O. S. 294.
- 38) A.a.O. S. 294.
- 39) A.a.O. S. 294.
- 40) A.a.O. S. 295.
- 41) A.a.O. S. 296ff.
- 42) A.a.O. S. 298.
- 43) A.a.O. S. 298.
- 44) A.a.O. S. 298.
- 45) s. Anm. 26.
- 46) s. Anm. 42.
- 47) Kasper, die Kirche als universales Sakrament des Heils, Überlegung zur Theologie der Mission, in: Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt, (Hrsg.) A. Bsteh, Műdling 1976. S. 33-55. S. 44.
- 48) A.a.O. S. 44.
- 49) A.a.O. S. 44.
- 50) A.a.O. S. 50.
- 51) Kasper, Jesus der Christus, S. 321.
- 52) A.a.O. S. 294f.
- 53) P. Schoonenberg, Denken über Chalkedon, in: TThW 160 (1980), S. 294-305. S. 304.
- 54) In: Kāru Baruto Kenkyū (Studien zu Karl Barth) Fukuoka 1971. S. 181-253. Takizawa hat diesen Aufsatz 1935 in Auseinandersetzung mit dem Buch Barths, Credo, geschrieben.
- 55) A.a.O. S. 246.
- 56) H. Gollwitzer hat mit Recht den Gedanken Takizawas über die Personeneinheit Jesu Christi so gedeutet. Vgl. den Brief vom 29.11.1977 an Takizawa, unveröffentlicht S. 5.

57) Gollwitzer, a.a.O. S. 5.

58) Mit dem Begriff der Unumkehrbarkeit möchte Takizawa eine Verabsolutierung des fleischlichen Jesus vermeiden. Dieser Gedanke macht den Grundton seiner christologischen Schriften aus. Jesus war nach ihm "tadanohito (ein bloßer Mensch)". Der Mensch hat nach Kasper, wie gesehen, ohne eine Verbindung mit Jesus dort und damals kein eindeutig bestimmtes, konkretes Verhältnis zu Gott. Jesus dort und damals ist nach ihm nämlich unmittelbar der Vermittler von Gott und Mensch. So kann er nicht sagen, daß Jesus dort und damals ein bloßer Mensch, eine bloße Epiphanie war. Auch für Gollwitzer ist der Begriff, ein bloßer Mensch, psilós ánthropos, ein Schimpfwort. Vgl. dazu, Gollwitzer, Zu Helmut Dee "Vergebung von Sünden", in: EvTh 26 (1966) S. 652-662. S. 661. Da der Mensch für Takizawa hingegen das Schöpfungswort berührt, indem er bloß da ist, und da das Schöpfungswort streng mit dem Versöhnungswort identisch ist, kann Takizawa Jesus dort und damals als tadanohito bezeichnen. Der Mensch hat trotz der "Wirklichkeit" der Sünden und ohne das Auftreten des fleischlichen Jesus in der Geschichte eine seinshafte Vermittlung mit Gott und daher eine eindeutige Bestimmung und dies dank des Schöpfungsworts, das mit dem Versöhnungswort identisch ist. Der Mensch Jesus ist in die Geschichte gekommen, um in seinem Leben bis zum Kreuzestod offenbar zu machen, wie konsequent sich das Schöpfungswort in der Welt der Sünde als das Versöhnungswort durchsetzt, wie fest das Wesen des Menschen als des Gottesebenbildes bestimmt ist, und zum Letzten, wie kraftlos und sinnlos die Menschensünde ist. Die Frage nach der Struktur der Person Jesu heißt nach ihm die Frage nach der Struktur der Person des tadanohito, eines bloßen Menschen überhaupt. Das Menschsein ist nicht ein unbestimmtes, dunkles X, sondern in sich schon etwas Konkretes, Bestimmtes und also Helles und Wunderbares. Zur Identität von Schöpfungs- und Versöhnungswort, vgl. Anm. 196. Zur Deutung der Ebenbildlichkeit des Menschen, vgl. den Aufsatz, Parisaibito no pandane (der Sauerteig der Pharisäer), Eine Notiz zur Auseinandersetzung von Barth und Brunner, in: Kâru Baruto Kenkyû, S. 93-180, S. 140-153. Dort kritisiert Takizawa die theologia naturalis E. Brunners.

59) A.a.O. S. 44.

60) Gollwitzer, der Brief an Takizawa, S. 2.

61) Takizawa, der Brief vom 3.12.1977 an Gollwitzer, unveröffentlicht.

- 62) Takizawa, a.a.O. S.2.
- 63) A.a.O. S. 3.
- 64) A.a.O. S. 3f.
- 65) Takizawa, s. Über die Personeinheit Jesu Christi.
- 66) S. Anm. 51
- 67) A.a.O. S. 321.
- 68) A.a.O. S. 321.
- 69) Kasper, Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi,
in: ThG 17 (1974). S. 8.
- 70) A.a.O. S. 7.
- 71) Takizawa, der Brief vom 18.7.1977 an M. Barth anlässlich
der Karl Barth Tagung vom Juli 1977 auf dem Leuenberg
Schweiz. S. 14f.
- 72) Waldenfels, Offenbarung ..., S. 250-253.
- 73) A.a.O. S. 252.
- 74) Vgl. die Rezension in einer Zusammenarbeit mit F.T. Gott-
wald, in: Th Ph 52 (1977) S. 588-593. S. 591.
- 75) M. Shimizu, Das "Selbst" im Mahâyâna-Buddhismus in
japanischer Sicht und die "Person" im Christentum im
Licht des Neuen Testaments, Diss. Bonn 1979. S. 4.
- 76) J. Heinrichs, "Persönliche Beziehung zu Jesus Christus",
Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie, in:
Th Ph 54 (1979). S. 50-79. S. 73f.
- 77) A.a.O. S. 75.
- 78) A.a.O. S. 73.
- 79) A.a.O. S. 74.
- 80) A.a.O. S. 74.
- 81) Unten vgl. Pannenberg, Grundzüge..., S. 345ff.
- 82) A.a.O. S. 346.
- 83) A.a.O. S. 346.
- 84) A.a.O. S. 345.
- 85) A.a.O. S. 348.

- 86) A.a.O. S. 348.
- 87) A.a.O. S. 349.
- 88) A.a.O. S. 349.
- 89) Waldenfels, Offenbarung ... S. 272.
- 90) Kasper, Jesus der Christus, S. 299f.
- 91) A. Nossol, Der Geist als Gegenwart Jesu Christi, in: Gegenwart des Geistes, Aspekte der Pneumatologie, (Hrsg.) Kasper Freiburg/Basel/Wien 1979. S.132-154. S. 143.
- 92) Siehe, Anmerkung 90.
- 93) T. Sundermeier, Die Einzigartigkeit Christi und andere Glaubenssysteme, die Frage nach dem Dialog der Religionen, in: Christus allein - allein Christentum? (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 36), (Hrsg.) K. Kremkau, versteht das Heil in der Schöpfung in diesem Sinne.
- 94) S. Anm. 10.
- 95) S. Anm. 13.
- 96) Küng, a.a.O. 420f.
- 97) Küng, Existiert Gott? München 1978, S. 641-670.
- 98) Kasper, Jesus ... S.321.
- 99) Kasper, Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam? in: Wort Gottes in der Zeit, (Hrsg.) H. Feld/J. Nolte, S. 347-360. S. 350.
- 100) A.a.O. S. 352.
- 101) A.a.O. S. 353.
- 102) A.a.O. S. 353.
- 103) A.a.O. S. 354.
- 104) A.a.O. S. 354.
- 105) A.a.O. S. 355.
- 106) A.a.O. S. 355f.
- 107) A.a.O. S. 356.

- 108) A.a.O. S. 356.
- 109) A.a.O. S. 357.
- 110) A.a.O. S. 357.
- 111) A.a.O. S. 357. In gleicher Richtung geht auch R. Panikkar, Christus, der Unbekannte im Hinduismus, Luzern/Stuttgart 1965. S.34ff.
- 112) Kasper, Universales Christentum ... S.37.
- 113) A.a.O. S. 44.
- 114) Vgl. S. 208-217.
- 115) A.a.O. S. 217.
- 116) A.a.O. S. 216.
- 117) A.a.O. S. 216.
- 118) A.a.O. S. 216.
- 119) A.a.O. S. 223.
- 120) A.a.O. S. 219.
- 121) A.a.O. S. 221.
- 122) Waldenfels, Zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht, in: ZMR 53 (1969). S. 257-278.
- 123) A.a.O. S. 273.
- 124) A.a.O. S. 273.
- 125) Waldenfels, Die neuere Diskussion ... S. 175. Es ist heute aber eine allgemeine Tendenz, den Dialog auf den "ethischen, spirituellen und religiösen" Bereich zu beschränken, ohne dabei die Wahrheits- und Heilsfrage zu berühren. Dazu vgl. Schepers, Christen in Japan, s. Anm. 4, C. Gestrich, Der "Absolutheitsanspruch" des Christentums im Zeitalter des Dialogs, Erwägung zur theologischen Begründung der Mission in der Gegenwart, in: ZThK 77 (1980) S. 106-128. S. 123ff.
- 126) Waldenfels, a.a.O. S. 175f.
- 127) Heinrichs, Rezension, S. 591.
- 128) A.a.O. S. 592.
- 129) A.a.O. S. 593.

- 130) A.a.O. S. 592.
- 131) A.a.O. S. 593.
- 132) Heinrichs, Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Hrsg.) E. Klinger, Freiburg/Basel/Wien 1976. S. 42-64. S. 63.
- 133) Knitter, Towards a Protestant Theology of Religions. S. 192-199.
- 134) A.a.O. S. 196f.
- 135) A.a.O. S. 197f.
- 136) Pfeil, Die Frage nach der Veränderlichkeit ... S.17.
- 137) M. Josuttis, Vorwort zum dritten Heft der EvTh 39 (1979) S. 181.
- 138) Takizawa, Über die Möglichkeit des Glaubens, in: EvTh 2 (1935) S.402.
- 139) Z.B., "Rechtfertigung" im Buddhismus und im Christentum, in: EvTh 39 (1979) S. 182-195.
- 140) A.a.O. S. 195.
- 141) Moltmann, Der gekreuzigte Gott ... S.144. Vgl. auch ders., Der "gekreuzigte Gott", Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, Conc (D) 8 (1972) S. 407-413. S.411f., ferner ders., Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute.
- 142) A.a.O. S.15f.
- 143) A.a.O. S. 12.
- 144) R. Haubst, Welches Ich spricht in Christus? in: TThZ 66 (1957) S.1-20. S.14f.
- 145) Vgl. auch Haubst, Probleme der jüngsten Christologie, in: ThRv 52 (1956) Nr.4/5. S.147-162. A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: Fragen der Theologie heute, (Hrsg.) J. Feiner/I. Trütsch/F. Böckle, Zürich/Köln 1957. S.265-299, S.296, hat für diese Wahrung der Verschiedenheit in der Einheit gesprochen. Vgl. auch A.v.d.Walle, die Person Christi in der heutigen Theologie, in: WiWei 30 (1967) S.44-61. S.53.
- 146) Haubst, Welches Ich ... S.17.
- 147) A.a.O. S. 18.
- 148) A.a.O. S. 17.

- 149) A.a.O. S. 16.
- 150) A.a.O. S. 17.
- 151) A.a.O. S. 18f.
- 152) A.a.O. S. 20.
- 153) Haubst, Über das Seelenleben des Kindes Jesus, in: GuL 33 (1960) S. 405-415.
- 154) A.a.O. S. 411.
- 155) Takizawa, Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe, in: Shūkyō o tou (Ich frage nach der Religion), Tokyo 1976, S. 81-122. S. 112. Genau dieselbe Kritik richtet R. Schwager, Der Prozeß um Gott, Zu Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott", in: Orien. 37 (1973), S. 190-193, s. dort "Vermengung zweier Methoden".
- 156) Takizawa, Kirisutokyō to nippon no genjyōkyō (Das Christentum und die zeitgenössische Situation Japans), Tokyo 1972.
- 157) Link, a.a.O. S. 343.
- 158) Kasper, Jesus ... S. 132f.
- 159) A.a.O. S. 134ff.
- 160) A.a.O. S. 140.
- 161) Waldenfels, Absolutes Nichts ... S.202.
- 162) A.a.O. S. 201.
- 163) Waldenfels, Offenbarung ... S.263.
- 164) Takizawa, Karu Baruto Kenkyū. S.201.
- 165) A.a.O. S. 201.
- 166) A.a.O. S. 206.
- 167) H.G. Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi, in: EvTh 33 (1973) S. 385-401.
- 168) Zusammengefaßt von Link, a.a.O. S. 343.
- 169) Link, a.a.O. S. 343.
- 170) J.E. Vercruysse, Der gekreuzigte Gott, Zu Jürgen Moltmanns gleichnamigem Buch, in: Gr. 55 (1974) S. 369-378. S. 376.

- 171) Mühlen, Die Antwort des christlichen Glaubens auf die Sinnfrage, in: Leb, Zeug, 1973, Heft 1/2, S. 58, schreibt: "Wenn man den Verlassensschrei Jesu wirklich auf den Sohn Gottes selbst bezieht und nicht den Ausweg fast der gesamten Patristik sucht, der Sohn Gottes habe letztlich dem Fleisch nach, das heißt seiner menschlichen Natur nach gelitten, dann schreit hier Gott nach Gott - Gott, der sinnempfangene Sohn, nach Gott, dem Sinngebenden Vater."
- 172) Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der Altkirchlichen Christologie (Referat auf der Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 4. Januar 1969), Münster/Westfalen 1969. S. 32.
- 173) A.a.O. S. 32.
- 174) A.a.O. S. 32f.
- 175) A.a.O. S. 33f.
- 176) Vgl. den ersten Abschnitt dieses Kapitels
- 177) Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes ... S.32.
- 178) Mühlen, Der Heilige Geist als Person, In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir, Münster/Westfalen ³1966. S. 206.
- 179) Takizawa, Kāru Baruto Kenkyū, S.183.
- 180) A.a.O. S. 185.
- 181) Takizawa schreibt an Moltmann: "Sie wollen den sichtbaren Leib Jesu am Kreuz in keinem Sinn als Zeichen gelten lassen - aufgrund der Bibel, die das Kreuz Jesu niemals ausdrücklich als Zeichen benennt. Dieselbe Bibel läßt aber Simeon vorhersagen, 'Siehe, dieser wird gesetzt zum Fall und Aufstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird.' (Luk. 2,34) Außerdem bezeichnet Jesus sich selbst als 'Zeichen der Zeit' (Mt.16,3). ... Ich (verstehe) unter dem 'Zeichen' ... die Zeichen, die Gott, den Schöpfer, Versöhner und Richter selbst in irgendeiner Weise inmitten dieser Welt ausdrücken, also die Gestalten der Geschöpfe, insbesondere der Menschen."
- 182) Vercruysse, a.a.O. S. 377.
- 183) W. Schachten, Das Verhältnis von "immanenter" und "ökonomischer" Trinität in der neueren Theologie, in: FS 61 (1979), S. 8-27.

- 184) Schachten, a.a.O. S. 19.
- 185) A.a.O. S. 26.
- 186) Schwager, a.a.O. S. 190-192.
- 187) A.a.O. S. 192.
- 188) A.a.O. S. 192
- 189) Takizawa, Kâru Baruto Kenkyû, S. 189.
- 190) Takizawa im Brief an Gollwitzer, S. 8.
- 191) Vgl. Mühlen, Der gegenwärtige Aufbruch der Geistes-
erfahrung und die Unterscheidung der Geister, in: Gegen-
wart des Geistes. (Hrsg.) Kasper S. 24-53. S. 28.
- 192) Wiederkehr, Neue Interpretation des Kreuzestodes Jesu,
in: FZPhTh 20 (1973). S. 441-463. S. 446. Moltmann,
Der Gekreuzigte Gott, S. 55-66.
- 193) Zitat nach H.U. v. Balthasar, Das Selbstbewußtsein
Jesu, in: KZ 8 (1979) S. 39.
- 194) H.G. Link, Auf dem Weg zu einer zukünftigen Kreuzes-
theologie, Bemerkungen zu Heribert Mühlens christo-
logischer Programmschrift, in: EvTh. 33 (1973) S. 430.
- 195) A.a.O. S. 431.
- 196) Vernachlässigt man die Verschiedenheit beider Aspekte
in der Person Jesu und in seinem Kreuz, dann hängt
dies mit der Denkvoraussetzung zusammen, daß die Ver-
söhnung erst mit dem Auftreten des fleischlichen Jesus
und seinem Kreuz zustande gekommen sei, bzw. begründet
worden sei. Moltmann schreibt an Takizawa, daß "das
objektive universale Versöhntsein des Menschengeschlech-
tes in seinem (Jesu) alle einschließenden Versöhnungs-
tod begründet (ist)". (S. den Brief vom 10.1.1975 an
Takizawa, in: Shyûkyô o tou (Ich frage nach der Religion)
S. 109). Takizawa erwidert: Immanuel, Gott mit uns,
und das Versöhntsein des Menschen können mit "keinem
innergeschichtlichen Ereignis 'begründet' werden...
auch wenn dies die Empfängnis und Geburt Jesu von
Nazareth oder sein Kreuzestod wäre". (s. den Brief
vom 21.1.1975 an Moltmann, a.a.O. S. 116). Es gibt
nach ihm ein vom fleischlichen Jesus unabhängig beste-
hendes Urverhältnis von Gott und Mensch. Und dieses Ur-
verhältnis enthält in sich "das 'für uns' in der jeden
Augenblick neuen schöpferisch-eschatologischen Spannung"
a.a.O. S. 118). Der geschichtliche Jesus kann wie alle
anderen Menschen nur in und aufgrund dieses Verhältnisses
entstehen, leben und sterben. So ist das Verhältnis
zwischen dem Urverhältnis Immanuel und dem geschichtlichen
Jesus, seinen Worten und Taten, seinem Tod "in Wahrheit

völlig umgekehrt" (S.116). Kasper, Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung, Replik auf Jürgen Moltmann, in: TThQ 153 (1973) S. 351-352, kritisiert zu Recht, daß Moltmann völlig übersieht, daß die Freiheit Gottes in der Liebe, und daher die Entsprechungen zwischen Gott und Mensch in der Schöpfung vorhanden sind. Moltmann habe Unrecht, wenn er meint, daß die Freiheit Gottes erst in Christus gesetzt worden ist. Nach Kasper setzt die Offenbarung Gottes in Christus die Schöpfungsoffenbarung voraus. Bereits die in der Schöpfung sich mitteilende Liebe Gottes begründet die Entsprechung zwischen Gott und Welt. So scheinen Takizawa und Kasper auf den ersten Blick sich in der Moltmannkritik einander zu treffen. Aber dieser Schein täuscht. Denn das Schöpfungswort Gottes ist nach Takizawa mit der Versöhnungstat Gottes strikt identisch. D.h. das Schöpfungswort wirkt als die Versöhnungstat, wenn die Menschensünde einmal in die Welt hineinkommt. Und die Menschensünde bildet nur einen negativen Anlaß dafür, daß das Schöpfungswort als die Versöhnung wirkt, weil diese Wirkung als die Versöhnung zwar durch die Sünde veranlaßt wird, aber durchaus die Treue und Liebe Gottes ist und weil die Sünde keine Bedingung für die Liebe und Treue Gottes ist. Die Sünde kann nur als völlig Sinn- und Kraftloses die Versöhnung veranlassen. Nach Kasper ist die freie Liebe Gottes zwar in der Schöpfung da, aber die Schöpfung kann, wie früher gesehen wurde, nur "etwas vom Gnaden- und Heilswillen Gottes" erfahren. Das Schöpfungswort Gottes ist nicht als solches, d.h. wegen der Treue, der Selbstidentität Gottes, der "eschatologische Schalom Gottes". Dementsprechend sind die Menschen wegen ihrer Sünde Bewohner der Finsternis ~. Und jetzt tritt "Jesus Christus" auf, "in dem ... Gott endgültig dem Menschen den Menschen geöffnet hat (hat) und ihm das Ziel seiner Berufung kundgetan (hat)". Und dieser "Jesus Christus" müsse "mehr als eine bloße Epiphanie" sein, weil er die sonst die Welt beherrschende Finsternis vertreiben müsse. Daher muß man sagen, daß man nur dann zwischen den genannten Aspekten in der Person Jesu und in seinem Kreuz unterscheiden kann, wenn man nicht nur in der Schöpfung die freie Liebe Gottes sieht und diese für die Voraussetzung für die Christusoffenbarung hält, sondern gerade einsieht, daß die Liebe Gottes in der Schöpfung in sich, d.h. ohne eine Vermittlung durch den geschichtlichen Jesus mit der eschatologischen Versöhnungstat identisch ist. So wird man der gnadenhaften Treue Gottes gerecht. Moltmann hat in seiner Kreuzestheologie ein sogenanntes dialektisches Erkenntnisprinzip eingeführt, nach dem alles erst in seinem Gegenteil offenbar wird. Kasper kritisiert: "Jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden. Liebe nur im Haß, Einheit nur im Streit." Heißt das aber nicht ..., daß um der Liebe willen Haß und um der Einheit willen Streit notwendig ist? Ein dialektischer Standpunkt führt mit eiserner Konsequenz zur

Notwendigkeit der Erlösung". Und er fragt, "wie Moltmann die Freiheit Gottes in der Geschichte noch wahren kann. Wie rettet er sich vor der Konsequenz, daß Gott die Geschichte braucht, um zu sich selbst zu kommen? Besteht hier nicht die Gefahr, daß die Wunder der Liebe Gottes, das Kreuz, aufgelöst wird in Dialektik, die umschlägt in Identität?" (Kasper, Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des Ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott", in: ThQ 153 (1973) S. 8-14. S. 11 und 13) Man kann dieser Kritik und dieser Frage nur zustimmen. Aber man muß genau dieselbe Frage an Kasper richten. Braucht Gott nicht auch nach dem Kasperschen Denkschema die Geschichte der Menschensünde und die Geschichte Jesu als eine Reaktion gegen sie, um zu sich selbst zu kommen? Die Liebe Gottes ist nach Kasper zwar in der Schöpfung vorhanden. Und sie begründet zwar die Entsprechungen zwischen Gott und Mensch. Diese Entsprechungen sind aber durch die Sünde verkehrt gemacht. Und die sich in der Schöpfung mittellende Liebe als solche hat noch keine endgültige Kraft, diese verkehrten Entsprechungen wieder freizusetzen. Dies tut Jesus Christus, seine Person und seine Kreuzesgeschichte. Kasper nennt Jesus Christus, der wieder die Entsprechungen freisetzt, auch die Liebe Gottes. Die Liebe Gottes in der Schöpfung und die Liebe Gottes in Jesus Christus sind nach ihm aber insofern voneinander verschieden, als jene noch keine endgültige Kraft besitzt, die verkehrt gemachten Entsprechungen wieder freizusetzen, während diese diese Kraft besitzt. Die Liebe Gottes in Jesus Christus setzt die Wirklichkeit der Sünde und eine noch keine endgültige Erlösungskraft besitzende Liebe in der Schöpfung voraus. Und die Kreuzesgeschichte Jesu ergänzt die Schöpfungsliebe. In diesem Sinn braucht Gott auch bei Kasper die Sünde des Menschen und die Geschichte des Menschen Jesu, um seine Liebe zur Vollendung zu bringen. Takizawa fragt Moltmann ebenfalls, ob er die Frage der Freiheit Gottes und des Menschen genug überlegt hat, wenn er den Kreuzestod Jesu als "ein Muß der Verheißung", als "eine göttliche Notwendigkeit" gedeutet hat. Vgl. a.a.O. S. 113. Vgl. auch J.B. Metz und J. Moltmann, Leidensgeschichte, Zwei Meditationen zu Markus 8,31-38, Freiburg i.B. 1974, S.21 u. 23. Ferner kritisiert Takizawa die häufig von Moltmann zitierte "Theologie des Schmerzes Gottes" K. Kitamoris: "'Die im Schmerz begründete Liebe Gottes' ist also das Resultat der dialektischen Entwicklung von der 'unmittelbaren Liebe (Ja)' über den 'Zorn (unmittelbar-notwendiges Nein)' zur Selbstaufhebung dieses Zornes (Verneinung des Neins). Als Resultat setzt sie, obgleich sie 'die einzige Wirklichkeit' genannt ist, das erste Ja und das zweite Nein ... als unentbehrliche Momente ihres Entstehens und Bestehens voraus. Wenn die Sünde des Menschen nicht in die Welt hineinkommt, verliert die Liebe Gottes ihren tiefsten Kern. Die Liebe Gottes bedarf der Sünde des Menschen, um ihren eigensten Kern nicht zu verlieren oder vielmehr, um zur wirklichen Liebe Gottes zu werden. Die Liebe Gottes ernährt sich selbst aus der Sünde, der Eitelkeit des Menschen, um im Schmerz wirklich und lebendig zu bleiben."

Takizawa, Über "die Theologie des Schmerzes Gottes" Kazoh Kitamoris, S. 11. Die Voraussetzung dieser Kritik bildet aber der Gedanke der spannungsvollen Selbstidentität der Schöpfungsliebe mit der Versöhnungsliebe. Für diese Selbstidentität sind die Person und Geschichte Jesu nach ihm nicht notwendig. Jesus Christus und seine Leidens- und Kreuzesgeschichte sind ganz im Gegenteil die Offenbarung dieser Selbstidentität. Da die Schöpfungsliebe und die Versöhnungsliebe unmittelbar d.h. ohne die Vermittlung der Menschensünde und der Person Jesu und seiner Geschichte spannungsvoll identisch sind, kann die Leidens- und Kreuzesgeschichte Jesu entstehen, um diese Selbstidentität, diese Treue Gottes zum Heil der ganzen Schöpfung offenbar zu machen. Weder die Menschensünde noch der Kreuzestod Jesu kann die "dialektische" Bewegung von der Schöpfungsliebe zur Versöhnungsliebe bewirken. Die beiden Arten der Liebe sind in einer äußersten Spannung miteinander identisch, indem Gott Gott ist, sich selbst treu ist und bleibt. Diese spannungsvolle Treue und Liebe Gottes ist der Beweggrund der Geschichte überhaupt und stiftet in der Sündenwelt die Kreuzesgeschichte, die sie den Bewohnern des Finsternisses offenbar macht. So ist Gott in dieser Stiftung auch von der Kreuzesgeschichte Jesu frei. Um der Selbstidentität, der Treue Gottes willen, braucht Gott nicht die Leidens- und Kreuzesgeschichte Jesu. Da die Treue und Liebe Gottes die Schöpfung durchdringen, kann die Kreuzesgestalt Jesus als ihre Offenbarung in der dunklen Geschichte entstehen. Und das Leben Jesu bis zum Kreuzestod und der Ausgang seines Lebens im Kreuzestod können nur als seine freie Antwort auf die Treue und Liebe Gottes geschehen. Die Sünde des Menschen ist schon seit Ewigkeit, bevor sie in die Menschenwelt hineinkommt, wegen der Treue Gottes vernichtet. Sie ist in ihr bloß eine Vergangenheit. Sie kann nur als eine "unmögliche Möglichkeit" in die Welt hineinkommen. Sie ist gegen die Treue Gottes und das geschaffene Wesen des Menschen einfach sinn- und kraftlos. Das Schöpfungswort setzt sich wegen der Treue Gottes als das Versöhnungswort in der Sündenwelt durch. Der Kreuzestod Jesu ist das Zeichen dieser Durchsetzung. So kann jeder Mensch, die ganze Menschheit diesen Tod nicht vergessen. Dieser Tod ist das universale Zeichen der Treue Gottes. Kein Mensch kann an ihm vorbeigehen. Jeder Mensch, die ganze Menschheit soll sich angesichts dieses Todes entscheiden. Und darin, wie man sich entscheidet, zeigt sich, ob man im Empfang der Treue Gottes von der Sünde erlöst ist, oder ob man in der ewigen Nichtigkeit schwebt.

Anmerkungen zu 1.3.

- 1) C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, in: Der Christ in der Welt, R. 6, Das Buch der Bücher, Bd. 4 a/b, Aschaffenburg 1978, S. 186.
- 2) U. Wilckens, in: Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag, (Hrsg.) P. Lapide/F. Mußner/U. Wilckens, Freiburg/Basel/Wien 1978. S. 74.
- 3) Mußner, Traktat über die Juden, München 1979. S. 336.
- 4) A.a.O. S. 336.
- 5) F. Schnider, Jesus der Prophet, Freiburg Schweiz 1973. Zur Bedeutung dieser Arbeit für die Forschung zur Prophetenchristologie, vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg im Breisgau 1979. S. 23-32.
- 6) J. Blank, Die Sendung des Sohnes, Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1-12, in: Neues Testament und Kirche, Festschr. für R. Schnackenburg, (Hrsg.) J. Gnllka Freiburg/Basel/Wien 1974.
- 7) Mußner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, Versuch einer Rekonstruktion, in: Grundfragen der Christologie heute, (Hrsg.) L. Scheffczyk, Freiburg/Basel/Wien 1975. Ders., Vom "Propheten" Jesus zum "Sohn" Jesus, in: Drei Wege zu dem einen Gott, (Hrsg.) A. Falaturi/J.P. Petuchowski/W. Stolz, Freiburg/Basel/Wien 1976. S. 103-116. Ders., Traktat über die Juden, München 1979. S. 344-355.
- 8) Vgl. Mußner, Traktat ..., S. 338-344.
- 9) A.a.O. S. 344.
- 10) U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments. Tübingen 1971.
- 11) In: EvTh 12 (1952/53) S. 34-59, wieder abgedruckt: Probleme atl. Hermeneutik, (Hrsg.) C. Westermann München 1960, S. 69-101.
- 12) Zitat nach Mußner, Ursprünge und Entfaltung ... S.91. Vgl. hier und unten auch die parallelen Stellen in "Vom Propheten Jesus ..." und in "Traktat..."

- 13) A.a.O. S. 91.
- 14) Mußner, Ursprünge und Entfaltung ... S.95. Zur Zusammenfassung des Gedankens Mausers beziehe ich mich auf Mußner.
- 15) A.a.O. S. 94f..
- 16) A.a.O. S. 95.
- 17) A.a.O. S. 95.
- 18) A.a.O. S. 93.
- 19) A.a.O. S. 95.
- 20) A.a.O. S. 94.
- 21) A.a.O. S. 93.
- 22) A.a.O. S. 95.
- 23) A.a.O. S. 96.
- 24) A.a.O. S. 96.
- 25) A.a.O. S. 96.
- 26) A.a.O. S. 96.
- 27) A.a.O. S. 96.
- 28) A.a.O. S. 97. Mauser, a.a.O. S. 115-190.
- 29) Mußner, Traktat ... S. 353f. Ursprünge und Entfaltung ... S. 97. Vom Propheten Jesus ... S. 113.
- 30) Ursprünge und Entfaltung ... S. 97.
H. Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: Zur Geschichte des Urchristentums (Hrsg.) G. Dautzenberg/Merklein/K. Müller, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 33-62, S. 43, kritisiert Mußner, indem er fragt: "Hätte die erfahrene Aktionseinheit nicht eher eine Prophetenchristologie verhindern müssen?" Aber es geht in der Existenz und in den Handlungen des Propheten, wie gesehen wurde, nicht nur um sein Menschsein, sondern auch schon um das Kommen Gottes in einer Menschengestalt. Nur das Menschsein steht beim Propheten im Vordergrund, weil er nur eine fragmentarische Entsprechung zum Kommen Gottes verwirklicht. Es ist also gut möglich, daß der Gedanke des Menschseins Jesu erhalten bleibt, auch wenn Jesus eine vollkommene Aktionseinheit verwirklicht und auch wenn so seine Gottheit im Vordergrund steht.

- 31) Blank, Die Sendung des Sohnes.
- 32) Ursprünge und Entfaltung ... S. 100f.
- 33) A.a.O. S. 102.
Gegen Merklein, a.a.O. S. 42.
- 34) A.a.O. S. 103.
- 35) A.a.O. S. 103.
- 36) A.a.O. S. 78.
- 37) W. Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: K. Rahner und Thüsing, Christologie - systematisch und exegetisch, Freiburg i.B. 1972 S. 79-305. S. 249.
- 38) A.a.O. S. 250.
- 39) Mußner, Ursprünge und Entfaltung ... S. 102.
- 40) Thüsing, a.a.O. S. 249.
- 41) Mußner, a.a.O. S. 112.
- 42) Kasper, Jesus... S. 193.
- 43) Waldenfels, Offenbarung ... S. 215f.
- 44) Rahner, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt, a.a.O. S. 57-85. S. 81.
- 45) Kohler, Mission als Ruf zur Identität, Vergleichende Hinweise zum Missionsverständnis im Zusammenhang mit Religionskritik und Buddhismus, in: Fides pro mundi vita, Missionstheologie heute (Hrsg.) T. Sundermeier (Festschr. f. H.W. Gensichen), Gütersloh 1980. S. 79-87. S. 86f. Kohler unterscheidet hier zwischen der primären und sekundären Identität. Mit der primären (bzw. Grund-) Identität meint Kohler eine universale Wesensbestimmung des Menschen und mit der sekundären Identität meint er eine spezifische Wesensbestimmung, die die Menschen in ihrer Gemeinschaftsbildung haben. Und die sekundären Identitäten (die Identität z.B. vom Buddhisten, vom Christen, vom Juden usw.) sind nach ihm zwar wichtig, haben aber nicht in sich eine eigene Bestandsbasis. Sie haben ihren Bestand in der Grundidentität. Umgekehrt aber: "Gerade dann, wenn die wichtigste menschliche Frage nach der fundamentalen, primären Identität ernstgenommen wird, finden die sekundären Identitäten aufmerksame, liebevolle Beachtung". Nach Kohler berühren nun nicht nur Christen und Buddhisten, sondern auch der Atheismus, wie er sich in Freud,

Marx und Nietzsche darstellt, die Grundidentität bzw. die universale Wesensbestimmung des Menschen. Sie sehen gemeinsam ein, daß die Menschen sich von ihrer Grundidentität entfremdet haben und gemeinsam darunter leiden. Sie haben das gemeinsame Ziel, einen Ausweg von der Entfremdung und dem Leiden zu zeigen und zu praktizieren. Es ist aber einsichtig, "daß bei allen ... 'Parallelen' gewaltige Unterschiede bestehen im Wirklichkeitsverständnis. Die Mission im Neuen Testament ist jedenfalls eindeutig in neuen Herrschaftsverhältnissen begründet, die durch das Kommen Jesu Christi eingeleitet sind. Seinetwegen tönt der Ruf zur Tendenzwende, besteht die Möglichkeit zum Existenzwandel, ist ein Neuverständnis der Identität möglich, das die wichtigen Fragen zweitrangig macht, wie ein Grieche Grieche und ein Jude Jude sein soll, ein Japaner Japaner und ein Deutscher deutsch, angesichts der Erkenntnis, daß die wahre Identität durch den Verlust der gängigen, weltweit üblichen falschen Lebenstendenz gewonnen wird." Die entscheidende Frage scheint mir aber die zu sein, ob man zwischen dem ewigen, universalen und dem geschichtlich-einmaligen Aspekt in der Person Jesu unterscheidet, der gekommen ist und dessentwegen der Ruf der Metanoia ertönt. Kohler scheint mir nicht deutlich zwischen den beiden Aspekten zu unterscheiden. Wenn aber diese Unterscheidung nicht getroffen wird, dann denkt man, wie bereits gesehen, zwangsläufig, als ob alles zugrunde ginge, wenn Jesus nicht dort und damals in der Geschichte aufgetreten wäre. Denn der Mensch sei ohne ihn noch eine "unbestimmte" Vermittlung von Gott und Mensch. Bzw. er habe ohne ihn noch kein "konkretes" Heil. Mit der universalen Wesensbestimmung des Menschen könne man noch nichts anfangen. Alles käme darauf an, sich mit dem Jesus dort und damals zu verbinden. Dann werden sich die Christen unvermeidlich darum bemühen, die verlorenen Heiden in der Kirche einzuholen. Wenn man hingegen die genannte Unterscheidung trifft, dann sieht man ein, daß alle Menschen durch die Gnadenfreiheit Gottes im Kommen, in dem Gottesverhältnis ihre Wesensbestimmung haben, und daß dies das Entscheidendste ist und nicht das Auftreten des Menschen dort und damals in der Geschichte. Erst dann kann man zwischen den universalen und spezifischen Seiten zwischen der primären und sekundären Identität im Christsein unterscheiden.

46) A.a.O. S. 87.

47) A.a.O. S. 86.

- 48) Im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog haben neuerdings diese Einheit beim geschichtlichen Jesus deutlich herausgearbeitet: Thüsing, Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte, Zur Frage eines neutestamentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christentum, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, (Hrsg.) Klinger, S. 100-121, bes. S. 117ff., J. Eckert, Das Evangelium für Israel und die Völker, Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament, in: Conc (D) 16 (1980) S.330-335. S. 330f., G. Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: Absolutheit des Christentums, (Hrsg.) Kasper, Freiburg i.B. 1977. S. 63-82. S. 70-74.

Anmerkungen zu 1.4.

- 1) R.K. Heinemann, Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahâyâna, Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dôgen, Wiesbaden 1979. S. 147. Dumoulin, Zen, Geschichte und Gestalt, Bern 1959 S. 169, schreibt: "Das Verhältnis zwischen Übung und Erleuchtung wird durch die in der Mahâyâna-Philosophie wichtige Unterscheidung zwischen 'ursprünglicher Erleuchtung' und 'erworbener Erleuchtung' erklärt. Die ursprüngliche Erleuchtung ermöglicht die Übung. Die Übung ist notwendig, weil ohne Übung und ohne die in der Übung erworbene Erleuchtung die Buddha-Natur nicht in die Erscheinung treten kann." Ich werde aber im zweiten Teil noch ausführlicher diese Unterscheidung darstellen.
- 2) Mußner, Ursprünge und Entfaltung ... S. 107.
- 3) A.a.O. S. 112. Vgl. I. Frank, Der Sinn der Kanonbildung, Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, in: FThSt (Hrsg.) J. Vincke/A. Deissler/H. Riedlinger, Bd. 90. Freiburg/Basel/Wien 1971. S. 210.
- 4) A.a.O. S. 112.
- 5) P.v.d. Osten-Sacken, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, in: EvTh 36 (1976), S. 154-176. S. 158ff.
- 6) F. Hahn, Die Hirtenrede in Joh 10, in: Theologia crucis - Signum crucis, (Hrsg.) C. Andresen und G. Klein, (Festschr. f. E. Dinkler), Tübingen 1979. S. 185-200, S. 199f.
- 7) Hahn, a.a.O. S. 199.
- 8) So J. Becker, Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium, in: ZNW 61 (1970) S. 215-246. S. 219-228. R. Schnackenburg, Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14, in: Wort Gottes in der Zeit (Hrsg.) H. Feld und J. Nolte, S. 95-110. Ders., Das Johannesevangelium, III Teil, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 64f. Gegen R. Bultmann Joh 473, Wikenhauser Joh 268, R.E. Brown Joh 623, die die Rede nach den Stichworten "Glauben" (V1-14) und "Lieben" (V15-24) und einem Abschlussteil V25-31 einteilen.
- 9) Nach Schnackenburg, Das Johannesevangelium, S. 101ff.
- 10) So nach den meisten Kommentaren. 13,34f ist nach Schnackenburg sekundär. a.a.O. S. 59.
- 11) Vgl. Schnackenburg, a.a.O. 70f. Becker, a.a.O. S. 228. G. Fischer, Die himmlischen Wohnungen, Untersuchung zu Joh 14,2f, Bern/Frankfurt a.M. 1975. S.17.

- 12) U. Luz, Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament, in: EvTh 34 (1974) S. 116-140. S. 141.
- 13) A.a.O. S. 141. Siehe dort Anmerkung 44.
- 14) H.W. Schumann, Buddhismus, Stifter, Schulen und Systeme, Olten/Freiburg i.B. 1976, S. 131ff. nennt die Bodhisattva-Lehre neben der Buddhologie und der Drei-Leiber-Lehre eine der Grundlehren des Mahâyâna.
- 15) Heinemann, a.a.O. 163f.
- 16) Kim, Dôgen Kigen, S. 263-273.
- 17) Das Hauptwerk Dôgens. Der Titel heißt in Deutsch "Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma". Vgl. Waldenfels, Absolutes Nichts... S. 47. Zu den Bänden des Werkes, vgl. Kim, a.a.O. S. 316-318.
- 18) Z.B. der sechste, sechzehnte, achtzehnte Band des fünfundsiebzig-bändigen Shôbôgenzô. Der vierte Band des zwölfbändigen Shôbôgenzô. Vgl. auch die kleine Schrift Dôgens, "Vier Methoden, wie ein Bodhisattva die gewöhnlichen Menschen führt" (1243).
- 19) Übersetzt heißt dies "Das Erwachen zum Bodhi-Herzen". 1244. Auch Heinemann beachtet diesen Band in seiner Darstellung der Bodhisattva-Lehre.
- 20) Dieser Band ist 1233 an einen Laienjünger, Yô Kôshû geschrieben. Man hat heute gute Übersetzungen dieses Bandes. Dumoulin, Das Buch Genjôkôan, Aus dem Shôbôgenzô des Zen-Meisters Dôgen. in: Monumenta Nipponica, Vol. XV 3-4, 1959-60, S. 217-232. N. Wadell/M.Abe, Shôbôgenzô Genjôkôan, in: EB Bd.V. Nr.2 (1972), S. 129 - 140.
- 21) Zum Programmcharakter dieses Bandes, vgl. Dumoulin, a.a.O S.222f., N. Wadell/M.Abe, a.a.O. S.129f. G. Sugio Dôgen-Zen als die Philosophie der Existenz, in: Risô, Heft 1. 1973, S. 12, schreibt: "Dieser Band hat in der Tat eine systematische Struktur, wie man sie sonst (in Shôbôgenzô) nicht findet."
- 22) Der neununddreißigste Band. Shisho ist, nach Shimizu, a.a.O. S. 123, "eine Urkunde, die ein Zen-Meister seinem Jünger zum Zeichen übergibt, daß er seine Lehre, bzw. seinen Dharma übernommen hat."
- 23) Vgl. Haubst, Welches Ich spricht in Christus?
- 24) Waldenfels, Absolutes Nichts ... S.199, berichtet eine Frage, die K. Nishitani den Theologen in Basel und Marburg gestellt hat: "Bei Paulus finde ich einen Ausspruch, den

ich - vom Zen-Buddhismus her - nur allzu gut zu verstehen glaube; er sagt da, er habe den Tod erlitten ... 'Nicht ich lebe, Christus lebt in mir.' Das leuchtet mir unmittelbar ein - nur, darf ich Sie fragen: 'Wer spricht da?' "Waldenfels will aber in seinem christologischen Teil des Dialogs nicht auf diese Frage eingehen: "An dieser Stelle soll nun nicht versucht werden nachzuholen, was Christen ihm ... an Auskunft und Zeugnis schuldigt geblieben sind." Aber dieser Frage kommt eine entscheidende Bedeutung zu, will man klarstellen, was die Kreuzesnachfolge heißt. Ohne auf diese Frage einzugehen, kann man nicht verstehen, was "Christus anziehen" eigentlich heißen soll, wenn Waldenfels schreibt: "Der Christ folgt nur dann dem Vorbild Jesu, wenn er ihm dadurch als seinem eigenen Weg nachfolgt, daß er Christus anzieht." Die Frage Nishitanis ist gar keine spezifisch zenbuddhistische, sondern eine immer mit der Person Jesu zusammenhängende Frage.

- 25) Man fängt heute auch in der Dōgenschen Tradition an, nach dieser Differenz zu fragen. Vgl. z.B. Ry.Akizuki, Ein Zeugnis von Gott durch einen Zen-Buddhisten, in: Kami wa dokode midasareruka (Hrsg.) Yagi/Takizawa S. 283-340, und, wie später noch zu sehen ist, die neueren Schriften Sugios zu Shōbōgenzō. Die Differenz ist aber auch schon von D.T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik, Berlin 1960, S. 121ff thematisiert.
- 26) U. Schoen, Determination und Freiheit im arabischen Denken heute, Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam, Göttingen 1976. S. 248.
- 27) A. Grillmeier, zum Christusbild... S. 295, deutet an, daß dieser Übergang in einem Satz geschehen kann, wenn er schreibt: "'Vater, verherrliche auch du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehedem die Welt war' (Jo 17.5). Ein Mensch ist es, der diese Worte spricht."
- 28) H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977. S. 4.
- 29) A.a.O. S. 4.
- 30) Die Verwendung des Wortes "Religion" auf den theologischen Gedanken des Johannes mag befremdend sein. Der Befremdungseffekt verschwindet dann aber, wenn man zwischen den beiden Ich Jesu, zwischen dem innergöttlichen Ich (vgl. den Satz "Ehe Abraham ward, bin ich") und dem außergöttlichen Ich (vgl. den Satz "Der Vater ist größer als ich") unterscheidet. Vgl. Haubst, Welches Ich ... S.1 und 16, Grillmeier, a.a.O. S. 295. Das Ich Jesu, dessen Umkreis "so umfassend wie der Umfang des Seinsgrundes des Vaters selbst ist", kann nur sagen, "Ehe Abraham ward, bin Ich." Das "punktuelle" auf die irdische Existenz begrenzte Ich Jesu kann hingegen nur sagen, "Der Vater ist größer als ich." Vgl. G. Wehr,

Wege zu religiöser Erfahrung, Analytische Psychologie im Dienst der Bibelauslegung, Olten/Freiburg i.B. 1973.S.94. Das außergöttliche Ich ist durchaus vom innergöttlichen Ich "abhängig". D.h. jenes kann sich nur durch seinen Bezug auf dieses zu sich selbst verhalten. Und das außergöttliche Ich kann sich nur am innergöttlichen Ich orientieren. Dieses ist das Kriterium, an dem sich das außergöttliche Ich in seiner Selbstgestaltung orientiert. In ihm hat das außergöttliche Ich seinen Seinsgrund und seine totale Sinneinheit. Das außergöttliche Ich Jesu und das Ich der anderen Menschen, gleichgültig, ob sie Christen oder Buddhisten sind, stehen in dem Sinne auf einer gleichen Ebene, daß beide am innergöttlichen Ich Jesu teilhaben. Das sogenannte theologische Denken ist also neben den Religionen eine Art und Weise der totalen Sinnorientierung. Tillich hat die Suche nach dem totalen Lebenssinn "Religion" genannt. Vgl. H. Vorgrimler, Was ist religiöse Erfahrung? Zur Eingrenzung eines vieldeutigen Begriffs, in: EvKom. 12 (1979), S. 629-632. S. 629f. Diese Religionsdefinition hat auch bei ihm damit zu tun, daß er zwischen der "contingent particularity and unique individuality" und der "divinity" in der Person Jesu unterschieden hat. Dazu vgl. G. Wenz, Theologie ohne Jesus? Anmerkung zu Paul Tillich, in: KuD 26 (1980), S. 128-139, S. 139. Tillich, Syst. Theol I, S. 160-165, II 107f. Wegen dieser Unterscheidung kann Tillich die Religionen auf einer gleichen Ebene betrachten. Gollwitzer schreibt, "Mit seinem Begriff 'letztgültig' möchte er (Tillich) gerade vermeiden, Gottesoffenbarung auf die Jesusoffenbarung einzuengen und allen sonstigen Gotteserfahrungen der Menschheit Authentizität abzusprechen. Dieses Problem hat ihn immer bewegt, und bei unserer letzten Begegnung, nach einem längeren Japanaufenthalt mit hervorragenden Zen-Buddhisten, schaute er mich nachdenklich an und sagte: 'Herr Gollwitzer, es ist wirklich unmöglich, nur eine Offenbarung zu behaupten!'" (Der Brief vom 29.11.1977 an Takizawa.

Anmerkungen zu 2.1.

- 1) Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium III, S. 32-38.
- 2) R. Leistner, Antijudaismus im Johannesevangelium, Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte, Diss. an der Universität in Frankfurt. 1973 S. 80ff.
- 3) Vgl. E. Haenchen, Historie und Geschichte in den Johanneischen Passionsberichten, in: Die Bedeutung des Todes Jesu (Hrsg. F. Viering), Gütersloh 1967. S. 55-78. G. Richter, Die Deutung des Kreuzestods Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19), in: BuL (1968) S.21-36. Dens., Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18,1-12), in: BuL 10 (1969) S. 26-39.
- 4) E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966, S. 14-52. Zit. S. 50.
- 5) G. Sevenster, Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel and Letters of John, in: Studies in John NTS Vd. XXIV, Leiden 1970, S. 185-193. Vgl. bes. S.190ff.
- 6) A.a.O. S. 192.
- 7) Vgl. Jan-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium, Tübingen 1977. S. 374-399. Zur "Urbild-Abbild"-Entsprechung und zum "Epiphanie"-Verhältnis, vgl. bes. S. 385-399.
- 8) Vgl. a.a.O. S. 385-399.
- 9) P. Schwanz, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1979. S. 59ff, macht darauf aufmerksam, daß auch bei Johannes eine Vorstellung des Eikon-Verhältnisses zwischen dem Vater und dem innergöttlichen Jesus vorhanden ist, obwohl ihm der Terminus, Eikon, fehlt. Bühner arbeitet aber auch das Vorhandensein der Vorstellung des Eikon-Verhältnisses des außergöttlichen Jesus zum Vater heraus, wenn er zwischen Jesus, dem Menschensohn und Jesus, einem "irdischen" Menschen unterscheidet und das Verhältnis der beiden Aspekte der Person Jesu als ein "Vorbild-Abbild"-Verhältnis auffaßt.
- 10) Textkritisch, vgl. Schnackenburg, JohEv III, S. 55f.
- 11) Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Aschendorff, Münster Westf. 1960, S. 233ff.
- 12) A.a.O. S. 234.
- 13) A.a.O. S. 234.

- 14) Auch der innergöttliche Jesus stellt sich zwar in der zeitlichen Seinsweise dar, aber das schließt nicht aus, daß sich der irdische Jesus jetzt als das Abbild des innergöttlichen Jesus darstellt. Als solches handelt er gegen den Vater gehorsam. Diese Sicht bestätigt sich im folgenden Vers. Gegen U.B. Müller, Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium, in: KuD 21 (1975), S. 49-71.
- 15) G. Bornkamm, Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums, Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift "Jesu letzter Wille nach Johannes 17", in: Ders., Geschichte und Glaube, I Teil, (BevTh 48), München 1968, S. 112.
- 16) Schnackenburg, a.a.O. S. 58.
- 17) Gegen Schnackenburg, a.a.O. S. 58.
- 18) Johannes gebraucht hier Ἰουδαῖον nicht in der "negativen" Bedeutung. Gegen Leistner, a.a.O. Anhang. Denn es geht hier darum, daß dasselbe für die Juden und für die Jünger gilt. Sowohl die Juden als auch die Jünger können den irdischen Jesus nicht mehr sehen. Er geht auf ewig von beiden weg. Dieser Weggang ist einfach eine Tatsache, gleichgültig, ob man ihm näher oder fern steht, ihm sympathisch oder feindlich gegenübersteht.
- 19) Damit ist hier angedeutet, daß sowohl die Jünger als auch die Juden objektiv ein Verhältnis zum Vater und daher zu Jesus in seiner doppelten Seinsweise haben, ein Verhältnis, das weder erst durch ihre positive Verhaltensweise hergestellt wird, noch durch die negative Verhaltensweise zerstört wird. Dies wird später deutlich.
- 20) D.h. die Sicht dieser Gleichheit ist möglich, weil Jesus als der irdische Mensch bzw. als ein "Abbild" seine Grenze kennt.
- 21) Dazu, vgl. R. Bergmeier, Glaube als Gabe nach Johannes, Stuttgart 1980, S. 213-236. F. Hahn, Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht, in: Einheit der Kirche (Hrsg.) Hahn, K. Kertelge und R. Schnackenburg, Freiburg im Br. 1979, S. 9-51. S. 28f.
- 22) Vgl. Hahn, a.a.O. S. 17.
- 23) Johannes bewertet diese Anhänglichkeit auf keinen Fall positiv. Gegen Schnackenburg, a.a.O. S. 62.
- 24) Textkritisch, vgl. Schnackenburg, a.a.O. S. 66ff.
- 25) Vgl. Schnackenburg, a.a.O. S. 70f.
- 26) Vgl. O. Schaefer, Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Haus und von dem Weg zu ihm (Jo. 14,1-7), in: ZNW 32 (1933) S. 210-217, S.213: J. Heise, Bleiben, in: Hermeneutische Untersuchungen zur

Theologie (Hrsg.) G. Ebeling, E. Fuchs u. M. Mezger, Bd. 8 Tübingen 1967, S. 100: G. Fischer, Die himmlischen Wohnungen, Untersuchungen zu Joh 14,2f, Bern/Frankfurt a.M. 1975

- 27) Johannes unterscheidet nämlich zweierlei Gemeinschaften mit Gott: einmal die vorherbestimmte Gemeinschaft mit Gott und dann die Gemeinschaft mit Gott, die die Jünger durch die Kreuzesoffenbarung verwirklichen. Diese Deutung ist notwendig, wenn man den johanneischen Prädestinationsgedanken beachtet.
- 28) D.h. die nachösterliche Gemeinschaft geschieht nicht außerhalb der prädestinarianischen Gemeinschaft.
- 29) W. Wilkens, Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zollikon 1958, S. 115.
- 30) Spitta, Johannes S. 342.
- 31) Y. Ibuki, Die Wahrheit im Johannesevangelium, Bonn 1972, S. 209.
- 32) Schnackenburg, Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14, in: Wort Gottes in der Zeit (Hrsg. H. Feld und J. Nolte), Düsseldorf 1973, S. 107.
- 33) Thüsing, a.a.O. S. 115.
- 34) Zu den beiden Punkten, vgl. F.G. Untergaßmair, Im Namen Jesu, Der Namensbegriff im Johannesevangelium, in: Forschung zur Bibel (Hrsg.) Schnackenburg und J. Schreiner, Bd. 13. Stuttgart/Echter/Würzburg 1973, S. 108ff.
- 35) H.F. von Campenhausen, Gebetserhörung in den überlieferten Jesusworten und in der Reflexion des Johannes, in: KuD 23 (1977), S. 157-171. S. 164.
- 36) A.a.O. S. 167. Von Campenhausen unterscheidet aber nicht streng zwischen dem göttlichen und menschlichen Aspekt der Person Jesu. Jesus als der Mensch und die Jünger stehen "side by side."
- 37) K. Haacker, Die Stiftung des Heils, Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie, Stuttgart 1972, S.72.
- 38) H. Schlier, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung auf das Neue Testament, Exeg. Aufs. u. Vorträge II, Freiburg/Basel/Wien 1967, S. 264-172. S. 265. Auch W. Schmithals, Geisterfahrung als Christus-erfahrung, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes (Hrsg.) C. Heitmann/H. Mühlen, Hamburg/München 1974, S.101-117. S. 114, macht darauf aufmerksam, daß "Johannes ... den irdischen Jesus nicht als Geiststräger vorstellt", und daß er die "Zeit Jesu" und die "Zeit des Geistes" differenziert. Der irdische Jesus besitzt den Hl. Geist nicht. Jesus

als das anfängliche, ewige Wort, als der Erhöhte und Verklärte besitzt den Hl. Geist. So ist der Hl. Geist gegenüber dem irdischen Jesus übergeordnet.

- 39) Das Kommen des Hl. Geistes ist vom irdischen Jesus, der noch nicht verklärt ist, her gesehen ein zukünftiges, verheißenes Ereignis. Aber das anfängliche, ewige Wort, zu dem der irdische Jesus in der Verklärung wird, ist schon sowohl beim irdischen Jesus als auch bei seinen Jüngern da. Es berührt dauernd durch den Geist, den das Wort trägt, sowohl den irdischen Jesus als auch seine Jünger. Dazu, vgl. F. Porsch, *Pneuma und Wort*, ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, Frankfurt a. M. 1974, S. 246f.
- 40) Porsch, a.a.O. S. 253.
- 41) Schnackenburg, a.a.O. S. 89.
- 42) Schnackenburg, a.a.O. S. 90.
- 43) Schnackenburg, a.a.O. S. 90.
- 44) Man muß zwischen der seinshaften Einheit und der Offenbarung und Erkenntnis dieser Einheit unterscheiden.
- 45) R. Frieling, *Agape. Die göttliche Liebe im Johannesevangelium*, Stuttgart 1967, S. 58.
- 46) Hier kommt also der johanneische Gedanke der universalen Offenbarung Gottes deutlich zum Ausdruck.
- 47) Genau dasselbe gilt auch vom Kommen Jesu als des ewigen Wortes in die Welt, bzw. von seiner Inkarnation. Kommt Jesus als das anfängliche Wort in die Welt, dann geschieht dies nicht so, als ob er den Vater verlassen hätte, sondern so, daß er nicht den Vater verläßt. Deshalb kann Jesus sagen, "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." (14,9) Umgekehrt: Geht Jesus zum Vater, dann geschieht dies nicht so, als ob er die Menschen und die Welt verlassen hätte, sondern so, daß er sie zum Vater mitnimmt. So sagt Jesus, "Aber wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen." (12,32).
- 48) Porsch, a.a.O. S. 256.
- 49) Porsch, a.a.O. S. 256. "In der Sendung wird der 'Name' des Sohnes selbst, d.h. letztlich sein Sohn-Sein offenbar."
- 50) Untergaßmair, a.a.O. S. 170.

- 51) Haacker, Jesus und die Kirche nach Johannes, in: ThZ 29 (1973), S. 179-201, stellte zwar scharf heraus, daß die Jüngergemeinde durch den Hl. Geist mit dem irdischen Jesus verbunden wird. Man muß aber beachten, daß der Hl. Geist als das Bindeglied zwischen den beiden seine Herkunft nicht im irdischen Jesus selbst sondern in Jesus als dem Sohn und daher im Vater hat.
- 52) Dazu, vgl. C.K. Barrett, "The Father is greater than I" (Jo 14,28): Subordination ist Christology in the New Testament, in: Neues Testament und Kirche (Hrsg.) J. Gnilka, Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 144-159.
- 53) Vgl. Joh 13,37f.
- 54) Zur positiven und negativen Auffassung der Welt bei Johannes, vgl. Schnackenburg, a.a.O. S. 99f.
- 55) Zur Textkritik des 20. Kapitels, vgl. G. Hartmann, Die Vorlage der Osterberichte in Joh 20, in: ZNW 55 (1964) S. 197-220.
- 56) Zu den Argumenten für diese Deutung, vgl. Porsch, a.a.O. 344ff.
- 57) H. Hegermann, Er kam in sein Eigentum. Zur Bedeutung des Erdenwirkens Jesu im vierten Evangelium, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (Hrsg.) E. Lohse, Göttingen 1970, S. 112-131. S. 129.
- 58) "... zu meinen Brüdern" stammt aus der joh. Vorlage. Vgl. Schnackenburg, a.a.O. S. 378. Johannes deutete aber diese Wendung im Sinne der Menschheit Jesu und so im Sinne seiner seinshafte Kontinuität mit den Jüngern, vgl. C.K. Barrett, a.a.O. S. 148.
- 59) Diese Rede stammt aus Johannes. Hier ist ausgesprochen, daß Jesus als der Mensch und die Jünger gemeinsam Gott zum Vater haben. In diesem Sinne steht Jesus als der Mensch einer Bruderschaft mit den Jüngern.
- 60) T. Zahn, Das Evangelium des Johannes, Leipzig ³⁺⁴ 1912, S. 675. Jesus sieht sich nämlich nicht als ein innergöttliches Sein sondern als ein außergöttliches, irdisch-menschliches Sein.
- 61) Barrett, a.a.O. S. 148.
- 62) Vgl. Joh 13,37f.
- 63) Vgl. Porsch, a.a.O. S. 355.
- 64) Schnackenburg, a.a.O. S. 384.
- 65) Schnackenburg, a.a.O. S. 384.

- 66) Schnackenburg, a.a.O. S. 385.
- 67) Schnackenburg, a.a.O. S. 389f.
- 68) Schnackenburg, a.a.O. S. 389.
- 69) Schnackenburg, a.a.O. S. 389.
- 70) Schnackenburg, a.a.O. S. 390.
- 71) G. Richter, Die Fleischwerdung des Logos im Johannes-evangelium, in: NT 13 (1971) S. 81-126. S. 123, verteilt die Menschheit Jesu auf das Prädikat, "mein Herr", und die Gottheit Jesu auf das Prädikat, "Mein Gott". Johannes hat aber bereits in der Begegnung des Auferstandenen mit Maria den menschlichen Aspekt der Person Jesu thematisiert und konzentriert sich jetzt in V.19ff auf den göttlichen Aspekt der Person Jesu. Daher muß man annehmen, daß die Gottheit Jesu in den beiden Prädikaten ausgesprochen ist. In V.24ff findet man keinen Anlaß für die Deutung, daß Johannes noch einmal die Menschheit Jesu thematisiert. Dazu, vgl. Schnackenburg, a.a.O. S. 396. Gegen Schnackenburg muß man aber sagen, daß die Menschheit Jesu in V.17 im Vordergrund steht. Vgl. Schnackenburg, a.a.O. S. 396f.
- 72) Schnackenburg, a.a.O. S. 397.
- 73) So hat E. Schweizer, Jesus der Zeuge Gottes, Zum Problem des Doketismus im Johannesevangelium, in: Studies in John, S. 161-168, S. 161, die Johannesdeutung Käsemanns zusammengefaßt.
- 74) Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, S. 27.
- 75) Diesen Punkt haben die bereits genannten Arbeiten Bornkamms, Hegermanns, Barretts, Schweizers herausgearbeitet. Dazu, vgl. ferner J. Becker, Wunder und Christologie, in: NTS 16 (1969-70), S. 130-148. Auch H. Conzelmann meint, daß "Johannes die Wirklichkeit des Menschseins Jesu (betont), indem er die Wirklichkeit seines Todes anschaulich macht". RGG.3.Aufl.I, 1955, S. 1755. Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1968, S. 379.
- 76) Käsemann, a.a.O. S. 50.
- 77) D.h. die Freiheit, die Jesus als der Sohn Gottes hat, und die Freiheit, die Jesus als ein irdischer Mensch hat. Die Freiheit im zweiten Sinne, die man eine außergöttliche Freiheit nennen könnte, trägt in sich immer die Negation ihrer selbst, und ist in diesem Sinne immer eine begrenzte Freiheit. Der irdische Jesus kann diese Freiheit nur insofern ausüben, als er damit den Willen Gottes zum Ausdruck bringt. Hingegen ist die innergöttliche Freiheit der Innebegriff des Willens Gottes als solcher. Sie enthält

in sich keine Selbstnegation, keine Beschränkung. Wo Jesus da ist und handelt, geschieht unmittelbar die Selbstdarstellung Gottes, seine Selbstdurchsetzung, seine Selbstverwirklichung. Aus diesen beiden Arten der Freiheit besteht das Menschsein Jesu.

- 78) Käsemann, a.a.O. S. 28,36.
- 79) Die Jünger werden also nicht erst dann mit dem anfänglichen Wort berührt, wenn der irdische Jesus zu diesem zurückgekehrt ist. Die Jünger brauchen den irdischen Jesus nicht, um einen Kontakt mit dem anfänglichen Wort herzustellen. Die Berührung ist ohne die Vermittlung des irdischen Jesus einfach vorhanden. (Eben dasselbe gilt auch für die Berührung der Welt mit dem anfänglichen Wort, weil es objektiv der Welt gegeben ist.) Kehrt der irdische Jesus zum anfänglichen Wort zurück und sendet den Hl. Geist als das Wort den Jüngern, bedeutet dies nicht, daß die genannte Berührung erst jetzt zustande gekommen ist. Dies bedeutet vielmehr, daß das anfängliche Wort d.h. der erhöhte Herr durch seinen Geist so gehandelt hat, daß die Jünger den ursprünglichen, aber von ihnen verkannten Kontakt mit dem anfänglichen Wort voll erkennen können. D.h. der durch die Geistessendung verwirklichte Kontakt ist gegenüber dem ursprünglichen Kontakt ein sekundärer. Von daher wird auch der Charakter der Sendung der Jünger bzw. ihrer Missionsaufgabe bestimmt. Die Welt, der sie sich zuwenden, besitzt nämlich auch eine unmittelbare Berührung mit dem anfänglichen Wort.
- 80) Beide sind von gleichem Rang und von gleicher Art, weil beide dem anfänglichen Wort untergeordnet sind und relative Gestalten sind, die positiv oder negativ das Wort realisieren.
- 81) D.h. die Einheit der Menschheit und der Gottheit Jesu wird durch den Geist hergestellt.
- 82) Angesichts des Kreuzestods Jesu empfangen die Jünger die ihnen unmittelbar gegebene Wirklichkeit, nämlich ihr Bezogensein auf den Vater.
- 83) Gegen Th. Baumeister, Der Tod Jesu und die Leidensnachfolge des Jüngers nach dem Johannesevangelium und dem ersten Johannesbrief, in: WiWi 40 (1977) S. 81-99. S. 92f.
- 84) So etwa K.G. Kuhn, Das Problem der Mission in der Urchristenheit, in: EMZ 11 (1954), S. 161-168. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17. E. Schweizer, Der Kirchenbegriff im Evangelium und in den Briefen des Johannes, in: Neotestamentica, Zürich 1963, S. 254-271. W. Popkes, Zum Verständnis der Mission bei Johannes, in: ZM IV (1978), S. 63-69, gibt eine Übersicht über die neuere Deutung des johanneischen Verständnisses der Mission und der Kirche.

- 85) Ch. Maurer, Der Exklusivanspruch des Christen nach dem Johannesevangelium, in: Studies in John, S. 143-154, S. 154, schreibt: "Zum Schluß stellt sich doch noch einmal die Frage, ob der Exklusivanspruch der christlichen Botschaft, wie er hier vor allem an den johanneischen Texten umschrieben wurde, nicht doch wieder alles zerstört, weil hier ein intoleranter Herrschaftsanspruch ins Spiel gebracht wird. Bei der Antwort muß man sich im klaren sein, daß sich nicht die Frage stellt, ob man die christliche Botschaft von diesem Anspruch ablösen könne. Denn immer und überall, wo eine Gemeinde auf das Neue Testament zurückgreift, wird sich dieser Ton von selbst wieder melden. Es geht aber um die andere Frage, ob ein entscheidender Unterschied, der uns im vierten Evangelium begegnete, durchgehalten wird. Der Exklusivanspruch wird durchgehend zwar für Christus, nie aber für die Gemeinde selbst erhoben." Die christliche Gemeinde kann sich deswegen nicht verabsolutieren, weil nicht der irdische Jesus, an dem sie sich geschichtlich anschließt, sondern der universale Jesus, der sich auch in der Welt offenbaren kann, den Exklusivanspruch erhebt. Die Unterscheidung zwischen Christus und der Gemeinde reicht nicht aus, um die Gemeinde vor der Selbstverabsolutierung zu warnen. Man muß sich im klaren sein, daß der universale Jesus, der den Exklusivanspruch erhebt, sein Sein und Wirken nicht auf den irdischen Jesus beschränkt. Wenn es nicht so wäre, kann man keinen Grund sehen, warum sich die Gemeinde, die sich an dem den Exklusivanspruch erhebenden Christus anschließt, nicht gegenüber der Welt verabsolutieren darf.
- 86) K.H. Schelkle, Israel und Kirche im Neuen Testament, in: Die Kirche des Anfangs (Hrsg.) R. Schnackenburg/J. Ernst/J. Wanke, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 607-614. Gegen P. von der Osten-Sacken, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, in: EvTh 36 (1976), S. 154-176. Zur Kritik an diesem Aufsatz, vgl. F. Mußner, Traktat über die Juden, S. 293.

Anmerkungen zu 2.2.

- 1) Vgl. H. Dumoulin, Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 55-66.
- 2) Dumoulin, a.a.O. S. 56ff.
- 3) Dumoulin, a.a.O. S. 59.
- 4) Z.B. G. Sugio, Dōgen-zen no sankyū (Eine Untersuchung zum Dōgenschen Zen), in: Zeitschrift nantobukkyō 39 (1978), S. 52-74. Ders., Dōgen ni okeru shinnyo no mondai (Das Problem des Lebens als des Ursprungs aller Dinge bei Dōgen), in: Zeitschrift des pädagogischen Fachbereiches der Universität in Yamaguchi, 28 (1978), S. 15-29.
- 5) R. Akizuki, ichi zenjya no 'kami' shyōgen (Die Rede eines Zen-Buddhisten von Gott), in: kamiwa dokode miidasare ka (Wo ist Gott zu suchen?), (Hrsg.) Yagi/Takizawa, Tokyo 1977, S. 283-340. Hier kritisiert Akizuki die "atheistische Auffassung des Zen-Buddhismus, wie sie beim Zen-Meister Hisamatsu vorliegt, und plädiert für die Transzendenz-erfahrung Suzukis. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch K. Uchiyama, jiko (das Selbst). Tokyo 1979.
- 6) Akizuki, a.a.O. S. 315.
- 7) Gemeint ist der erste Band, Genjō- kōan, in der Schriftsammlung, Shōbōgenzō. Zur Übersetzung s. Anm. 20 zu 1.4. Aber ich habe die Texte Dōgens, die in diesem Kapitel vorkommen, selbst übersetzt. s. Anhang
- 8) Ich berufe mich auf den Text, Genjōkōan im Buch, Dogen I, in: nihon shiso taikai, (Hrsg.) Iwanami, Bd. 12, Tokyo 1970, S. 35-39. Hier S. 35.
- 9) Der Terminus wird im Text, Genjōkōan, einmal im Sinne der einzelnen Seienden und ihrer Erscheinungen, sodann im Sinne der buddhistischen Tradition und ferner im Sinne einer letzten Wirklichkeit, die alle Dinge trägt, beherrscht, bestimmt und verwirklicht.
- 10) Vgl. Anm. 9.
- 11) Daher ist die Frage, wie sich der Mensch mit dem Dharma verbindet, für Dōgen eine Pseudofrage.

- 12) Vgl. Dôgen I, S. 37. Die Spiegelungstheorie hat hier gar nichts mit dem Gedanken zu tun; daß die Welt aller Dinge eine Illusion oder eine Traumwelt sei. Dazu vgl. M. Heinrichs, Katholische Theologie und asiatisches Denken, Mainz 1963, S. 184f. Wenn in der Theologie so etwas wie eine Spiegeltheorie vorkommt, dann ist damit, so Heinrichs, im Gegensatz zur östlichen Spiegeltheorie Folgendes gemeint: "Die geschaffenen Dinge entsprechen dem urbildlichen, schöpferischen Erkennen Gottes, darin besteht ihre Wahrheit. Insofern sind die Dinge das sichtbar gewordene und herausgestellte Denken Gottes.... Menschliches Denken und Erkennen (ist) ein Nachdenken des Erkennens Gottes; je mehr es das ist, um so tiefer erkennen wir die Wahrheit der Dinge. Dazu gehört aber nicht nur das Sein der Dinge in sich selbst, sondern auch ihre Sinnhaftigkeit; denn als Gedanken Gottes weisen sie über sich selbst hinaus. Wird aber das Sein der Dinge geleugnet, dann ist es auch um ihren Symbolcharakter geschehen." Heinrichs zitiert die entsprechenden Stellen bei Thomas: "Denn jedes Ding besitzt so viel an Wahrheit in seiner Natur, als es Gottes Wissen nachahmt; wie ein Kunstwerk, soweit es den Gesetzen der Kunst entspricht" (S.th. I, 14,12 ad 3). "Jedes Geschöpf aber besitzt seine eigene Art, aufgrund deren es in gewisser Weise teilhat an der Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit" (S.th.I,15,2). Zur Deutung der Stellen vgl. J. Pieper, Philosophia Negativa, München 1953, S.28ff. Dôgen will aber mit seiner Spiegelungstheorie nicht etwa meinen, daß alle Dinge nichts Reales haben, und daß die Welt aller Dinge eine Traumwelt ist. Er möchte im Gegenteil ähnlich wie Heinrichs den Symbolcharakter aller Dinge behaupten. Alle Dinge manifestieren in ihrem Dasein und in ihren Beziehungen zueinander symbolhaft ihre Einheit mit dem Dharma. Die Beziehungen aller Dinge sind die Beziehungen der Symbole zueinander. So haben alle Dinge und ihre Beziehungen zueinander eine unendliche Tiefe. Alle Dinge stellen füreinander die unendliche Tiefe des Dharma dar. Die Spiegeltheorie, wie sie Heinrichs deutet, gilt mutatis mutandis auch für Dôgen.
- 13) Vgl. z.B. die in den gesamten Schriften Dôgens häufig vorkommende Aussage, "Die ganze Welt ist mit dem wahren Menschen eins."
- 14) Vgl. z.B. den Anfang des Bandes, Sansui-kyô (die Sutra des Flusses und des Berges), in: Dôgen I, S. 331.
- 15) Man betrachtet den ersten Satz des Bandes als eine Zusammenfassung des gesamten Bandes. Vgl. N. Waddell/M. Abe. Shôbôgenzô Genjôkôan, in: EB Bd. V, Nr. 2 (1972) S. 129-140, S. 131. Für die Frage, welche einzelnen Themen Dôgen im Band erörtern wollte, ist es beachtenswert, daß Dôgen im Hauptsatz des ersten Satzes folgendes nennt: die

Verirrungen (mayoi), und die Erleuchtungen (satori), die Übung (shugyô), das Leben und den Tod, die Buddhas und die gewöhnlichen Lebewesen. Diejenigen, die die Erleuchtung erreicht haben, werden Buddha genannt, und diejenigen, die verirrt sind, werden gewöhnliches Lebewesen genannt. Daher braucht man nicht extra die Themen vom Buddha und vom gewöhnlichen Lebewesen zu diskutieren, wenn man über die Themen von der Erleuchtung und von der Verirrung erläutert. Ferner kann man das Wesen der Verirrung verdeutlichen, indem man erläutert, was die Erleuchtung heißt. Von daher kann man feststellen, daß Dôgen die genannten drei Hauptthemen ausführen wollte. Dumoulin hat nun Recht, wenn er sagt, daß das Thema der Erleuchtung im Band das zentrale Thema ist. Denn, wenn man das Wesen der Erleuchtung und ihre Struktur versteht, dann versteht man auch sofort, was das Leben und der Tod bedeuten und wie notwendig die Übung ist. Aber man muß beachten, daß Dôgen im Nebensatz von der Einheit aller Dinge spricht, und daß diese Einheit die Grundlage für die Bewegungen aller Dinge und für alle menschlichen Phänomene ist. So muß man sagen, daß Dôgen systematisch alle drei Themen ausführen wollte, und dies so, daß in der Erörterung aller drei Themen der Gedanke der Einheit aller Dinge mit dem Dharma sichtbar wird. Wenn Dôgen sich hauptsächlich auf das Thema der Erleuchtung konzentriert hätte, dann wäre es z.B. völlig unverständlich, daß Dôgen mehr als die Hälfte des Bandes dem Thema der Übung gewidmet hat. S. Dumoulin, Das Buch Genjôkôan, in: Monumenta Nipponica, Vol. XV 3-4, 1959-60, S. 217-232, S.222f.

- 16) Dôgen I, S.35.
- 17) Dôgen I, S.36. Dumoulin, a.a.O. S.223, meint, daß das wahre Wesen der Erleuchtung nicht von der "Identität (!) zwischen Selbst und Buddha-Natur her" sondern "vom Buddha und dem All her" verstanden wird. Aber das Gegenteil ist der Fall. Es geht in der Erleuchtung um die Rückkehr zur Einheit des Menschen mit dem Dharma.
- 18) Der Mensch ist nach Dôgen eine Leib-Seele-Einheit. Diese Auffassung wahrt Dôgen nicht nur im Band, Genjôkôan, sondern ganz konsequent in seinen gesamten Schriften.
- 19) Die Leib-Seele-Einheit hängt mit der Einheit aller Dinge mit dem Dharma zusammen. Deswegen deutet Dôgen die Erleuchtung als "shin-jin-datsuraku (den Leib und die Seele ausfallen zu machen)".
- 20) Dôgen I, S. 36. In der Erleuchtung löst sich das Rätsel vom Leben und vom Tod. Wenn Dôgen gleich nach dem Thema der Erleuchtung das Leben und den Tod thematisiert, dann hat dies also einen sachlichen Grund.
- 21) So Uchiyama zu Recht. Genjôkôan ikai (Eine Erläuterung zum Buch Genjôkôan), Tokyo 1975 , S.15

- 22) Vgl. die Anm. 12. Dôgen I, S. 37.
- 23) Dôgen I, S. 37f.
- 24) D.h. das menschliche Bedürfnis hat im Wirken des einen Menschen seinen objektiven Grund und seine objektive Grenze. Es ist nichts Subjektives und nichts Willkürliches.
- 25) Dôgen I, S. 37f.
- 26) Dôgen I, S. 35.
- 27) S. E. Conze, Der Buddhismus, Stuttgart⁶ 1977, S.16f.
- 28) Waldenfels, Im Gespräch mit Buddhisten: die Frage nach dem persönlichen Gott, in: Fides pro mundi/vita, Missionstheologie heute, a.a.O. S.184 - 196.
macht darauf aufmerksam.
- 29) Dôgen I, S. 35.
- 30) Dôgen I, S. 39.
- 31) Dôgen I, S. 35.
- 32) Dôgen I, S. 36.
- 33) Diesen Gedanken nimmt Dôgen später auf. Vgl. 1.2.1.3. der vorliegenden Arbeit.
- 34) Dôgen I, S. 35.
- 35) Dôgen I, S. 36.
- 36) Dôgen I, S. 35.
- 37) In der Erleuchtung geht es nicht nur um die Einheit des eigenen Selbst mit allen Dingen und um die Einheit des Leibes mit der Seele, sondern auch um die Einheit der sinnlichen Wahrnehmung mit dem Verstehen. Vgl. auch Dôgen I, S. 37.
- 38) Dôgen I, S. 35.
- 39) Dôgen I, S. 35.
- 40) Dôgen I, S. 36.
- 41) Vgl. G. Sugio, zengo-saidan, setsuna-shômetsu no ronri (die Logik der Diskontinuität), in: Shûgakukenkyû (宗学研究), Zeitschrift der Komazawa-Universität in Tokyo) 20 (1978), S. 29-34.
- 42) Dôgen I, S.37.
- 43) Dôgen I, S. 38.

- 44) Dôgen I, S. 38.
- 45) So Suzuki. S. Th. Merton, Weisheit der Stille, Bern/München/Wien 1975. S. 113.
- 46) Dôgen I, S. 35.
- 47) K.G. Dürckheim, Der Ruf nach dem Meister, Bern/München/Wien²1975.
- 48) Dôgen I, S. 38.
- 49) Dôgen I, S. 35.
- 50) R. de Martino, Die Situation des Menschen und der Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Hrsg.) E. Fromm, S. 181-218, S. 213, scheint zu meinen, daß die "Urquelle und die letzte Grundlage" des menschlichen Daseins nicht in sich zugleich seine absolute Grenze sind. Der eine wahre Mensch ist aber als der Inbegriff der Beziehungen aller Dinge die Quelle, die Grundlage und zugleich die Grenze.
- 51) Herrigel, der Zen-Weg, München 1958, S. 83.
- 52) Herrigel, a.a.O. S. 42.
- 53) Man muß also auch von der "grundsätzlichen Ambivalenz und Gefahr der Freiheit" sprechen. Dazu vgl. B. Welte, Determination und Freiheit, Frankfurt a.M. 1969, S. 123-130.
- 54) Waldenfels, Absolutes Nichts, S. 129ff.
- 55) Waldenfels, a.a.O. S. 131. Zur Drei-Leiber-Lehre vgl. auch, H.W. Schumann, Buddhismus, Olten 1976, S. 135-142. G. Nagao, On the Theory of Buddha-Body (Buddha-kâya), in: EB, Vol.6, No. 1 (1973), S. 25-53.
- 56) Waldenfels, a.a.O. S. 121f. Ders., Im Gespräch mit Buddhisten S. . Ders., Der Dialog mit dem Zen-Buddhismus - eine Herausforderung für die europäischen Christen, in: Begegnung mit dem Zen-Buddhismus (Hrsg.) Waldenfels, Düsseldorf 1980, S. 62-85. S. 83.
- 57) S. Kim, Dôgen Kigen - Mystical Realist, S. 263. Suzuki, Über Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 99f.
- 58) Uchiyama, Jiko (das Selbst), S. 266.
- 59) Suzuki, a.a.O. S. 92.
- 60) Suzuki, a.a.O. S. 93.
- 61) Suzuki, a.a.O. S. 93.

- 62) Ich orientiere mich hier, wie früher gesagt wurde, am Band, hotsu-bodai-shin (Das Erwachen zum Bodhi-Herzen). Dogen II, in: nihonshisotaikei, (Hrsg.) Iwanami, Bd.13, Tokyo 1972, S. 371-381.
- 63) Dôgen II, S. 371.
- 64) Dôgen II, S. 374.
- 65) Dazu vgl., Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, München 1966, S. 272ff. Kim, a.a.O. S. 268ff.
- 66) Dôgen II, S. 372.
- 67) Den Gedanken der Kommunikation übernimmt Dôgen von seinem Lehrer Nyojô in China. M. Simizu, Buddhismus in japanischer Sicht und die Person im Christentum im Licht des Neuen Testaments, Diss. Bonn 1979, S. 147, macht auf das Gespräch Dôgens mit Nyojô aufmerksam:
Dôgen fragt seinen Meister: "Das 'Kannô-dôkô' wird auch in der buddhistischen Schule gelehrt, welche die Lehre in den Mittelpunkt stellt. Entspricht das der Lehre Buddhas?"
Nyojô antwortet darauf: "Du solltest eigentlich den Sinn des 'Kannô-dôkô' gut kennen. Gäbe es kein 'Kannô-dôkô', erschienen keine Buddhas auf der Erde, und auch Bodhi-Dharma wäre nicht nach China gekommen. Du solltest unbedingt den Sinn des 'Kannôdôkô' begreifen!"
- 68) Diesen Punkt hat Herrigel, a.a.O. S. 38f, sehr gut gemerkt.
- 69) Herrigel, a.a.O. S. 123f. Vgl. dort den ganzen Abschnitt, Kommunikation mit allen Seienden, S. 121ff. Er beschreibt sehr genau, wie die Kommunikation mit allen Seienden strukturiert ist.
- 70) Suzuki erläutert seinen Bodhisattvagedanken von der Lehre der "fünf Stufen (go-i)" her. Das ist natürlich eine Möglichkeit.
- 71) Dôgen II, S. 373.
- 72) Dôgen II, S. 376.
- 73) Dôgen II, S. 371f.
- 74) Dôgen II, S. 374.
- 75) Dôgen II, S. 374f.
- 76) Dôgen II, S. 375.

77) Dôgen II, S. 375 f.

78) Dôgen II, S. 378.

79) Dôgen II, S. 378.

80) Dôgen II, S. 379.

81) Suzuki, a.a.O. S. 81, meint: Shô 正 "das Absolute", oder "das Unendliche", oder "das Universale" und Hen 徧, "das Relative", oder "das Endliche", oder "das Besondere" bilden zusammen die Person des Bodhisattva. Ferner meint er, daß man hinsichtlich der Beziehung der beiden von einer Art Inkarnation sprechen kann. Dabei versteht er unter Inkarnation eine Selbstverwandlung des Shô ins Hen. Shô ist nach ihm in sich allein noch nicht konkret und lebendig genug. Es ist noch eine "abstrakte Idee". Wenn jemand aber zu einem Bodhisattva wird, dann "verwandelt sich die abstrakte Idee in einen lebendigen Menschen, der fühlt, will, hofft, strebt, leidet und fähig ist, jede Menge Arbeit zu verrichten". Das universale Selbst ist aber nach Dôgen in sich konkret und lebendig genug, gleichgültig, ob man es merkt und zum Bodhisattva wird oder nicht. Die Werdung des Bodhisattvas bedeutet nach Dôgen eine Manifestation (genjô) des in sich "unveränderlichen", universalen Selbst (kôan). "Kôan bedeutet etwas ewig Unveränderliches", so Dumoulin, das Buch Genjôkôan, a.a.O. S. 223.

82) Dôgen I, S. 87.

83) Die Auffassung, daß das universale Selbst in sich eine abstrakte Idee ist und in einem Werden des Bodhisattvas konkret wird, und die Auffassung, daß der Bodhisattva durch den Fortschritt, den er macht, die abstrakte Idee aufhebt und selbst zu einem Absoluten wird, das die Abstraktheit der Idee überwinden soll, hängen miteinander zusammen. Da das universale Selbst so konkret, leiblich und lebendig mit allen Menschen eins ist, will der Bodhisattva nach Dôgen durch seinen Fortschritt niemals mehr als eine Spiegelung des universalen Selbst sein. Er will nur das Konkrete, universale Selbst zum Ausdruck bringen und so selbst um so konkreter werden.

84) Dôgen I, S. 166f.

85) Dôgen I, S. 435.

86) Dôgen I, S. 436.

87) Dôgen I, S. 433. Manche Dôgenforscher beachten diesen Gedanken. So z.B., S. Higashi, kirukegôru to dôgen niokeru dôjisei no mondai (Das Problem der Gleichzeitigkeit bei Kierkegaard und Dôgen), in: zen no honshitsu to ningen no shinri (Das Wesen des Zens und die Wahrheit des Menschen),

(Hrsg.) Sh. Hisamatsu/K. Nishitani, Tokyo 1969. S.273-355.
S. 311f. Kim, a.a.O. S. 334, dort Anmerkung 79.

88) Dôgen I, S. 434.

89) Dôgen I, S. 165.

90) Uchiyama, jinsein ryôri no hon (Eine Erläuterung zum Buch,
Das Leben und die Küche), Tokyo 1970. S. 188, 194, 221, 232.

91) Dôgen I, S. 92.

92) Vgl. Dumoulin, Begegnung mit dem Buddhismus, S. 62ff.

Anmerkungen zu 2.3.

- 1) Darauf macht J. Kuhlmann, Renn-Maus und Zen-Katze, in: Christ in der Gegenwart, 19. Okt. 1980, S. 349-350, S. 349, aufmerksam. So ist der Mensch Jesu die maßgebende Gestalt in der Menschenwelt. Angesichts des Menschen Jesus zeigt sich, ob und inwieweit die anderen Menschen heil oder krank sind. Er ist in diesem Sinne der Spiegel, in dem sich die heilen und kranken Gestalten der anderen Menschen wieder-spiegeln.
- 2) Die Werdung bzw. die Veränderung geschieht hier, wohl bemerkt, nicht deswegen, weil den Jüngern der Mensch Jesus als die maßgebende Gestalt gegeben ist, sondern deswegen, weil ihnen das anfängliche Wort als das schöpferische Wirken der Transformation gegeben ist. In der "Werdung" spielt der Mensch Jesus nur eine sekundäre Rolle.
- 3) Man kann diese Möglichkeit nicht verleugnen. Denn die Sünde kann nicht die Wirklichkeit des Geschaffenseins durch das Wort außer Kraft setzen.
- 4) Man kann in zweifachem Sinne von der Verschiedenheit des Menschseins vom anfänglichen Wort sprechen, einmal im Sinne der in der Schöpfung gesetzten, also von Gott gewollten und bejahten Grenze des Menschseins gegenüber dem Wort, sodann im Sinne des Widerspruches gegen das Wort. Jesus als das Menschsein hatte ebenso wie die anderen Menschen seine Grenze gegenüber dem Wort, hat^{aber} nicht widersprochen. Johannes betont in der Beschreibung der Jünger und der Menschen überhaupt die Verschiedenheit im doppelten Sinne.
- 5) Man hat im Dôgensen Zen-Buddhismus keine geschichtliche maßgebende Gestalt, obwohl man, wie deutlich wurde, die Erleuchteten in der Zen-Tradition respektiert. Alle Menschen sind nach Dôgen mit dem universalen Selbst eins und haben unmittelbar in diesem Selbst das Kriterium. Und die Einheit mit dem universalen Selbst findet man durch die Übung, wobei das Bewußtsein der Grenze aber vordergründig ist.
- 6) J.E. Bruns, The Christian Buddhism of St. John, New Insight into the Fourth Gospel, New York 1971, und O. Kübler, die Abschiedsrede Jesu und Buddhas, Ein Vergleich, in: Wort und Geist FG K. Heim, Berlin 1934, S. 387-403, haben versucht, das geschichtliche, bzw. gedankliche Verhältnis des Johannesevangeliums zum Buddhismus zu bestimmen, wobei sie die Abschiedsrede Jesu beachteten. Den beiden Versuchen fehlt aber eine eingehende, christologische Analyse, nämlich die Deutung der Personseinheit Jesu Christi. Für den johaneischen Jesus hat sich auch Suzuki interessiert und den Jesus, der die Ego-Eimi-Formel ausspricht, mit dem einen, wahren Menschen bzw. mit "dem Gesicht, das man vor seiner Geburt hat"

verglichen. Er hat aber nicht eingesehen, daß sowohl Jesus als auch der Bodhisattva einen endlichen Personaspekt haben. So hat er die beiden Gestalten nicht auch unter dem endlichen Personaspekt verglichen, obwohl er sonst unterscheiden kann zwischen dem "Ich, das sich selbst 'sub specie aeternitatis', inmitten der Unendlichkeit, entdeckt, und dem "relativen, psychologischen, empirischen Ich". Vgl. Suzuki, Über Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Hrsg.) E. Fromm, München 1972, S. 75, S. 88, S. 92.; Ders., Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt/M. 1957, S. 121ff. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, daß J.B. Cobb, Prozeßtheologie, Eine einführende Darstellung, in: Thö (Hrsg.) H.W. Gensichen Bd. 17, Göttingen 1979, S. 101-105, scharf zwischen der Gottheit und der Menschheit innerhalb der Personseinheit Jesu Christi unterscheidet. Und er faßt die Einheit der beiden Naturen im Sinne eines Entsprechungsverhältnisses auf und spricht auch von der Offenheit des Menschen Jesus für Gottes Ruf. Für Cobb kann "Jesu Beziehung zu Gott keine Verneinung seines vollen Menschseins nach sich ziehen". S. 103. "Wir können uns Jesu Daseinsstruktur vorstellen als ein 'Ich', das zugleich auf seinem Erbe aus seiner persönlichen Vergangenheit und auf den von Gott stammenden anstoßenden Zielsetzungen beruht. Die normale Spannung zwischen anstoßendem Ziel und von der Vergangenheit ererbten Ziel besteht hier nicht, da nämlich diese von der Vergangenheit ererbten Zielsetzungen schon selbst dem göttlichen Ziel entsprachen und Jesus dadurch eine Grundhaltung der Offenheit für Gottes Ruf, wie er zu einem jeglichen zukünftigen Augenblick ergehen mochte, hatte." (S. 104.) Der Mensch Jesus war für Christus, nach Cobb, das inkarnierte Wort oder "das kraftvolle Wirken schöpferischer Transformation", offen und "förderte" diese. Für Cobb ist nun der Bodhisattva eine faszinierende Gestalt. Er schreibt in seinem Dialog mit dem Zen-Buddhismus, Can a Christian be a Buddhist, too? in: JR Dez. 1978, S. 1-20, S. 18, im Zusammenhang mit Jesu Verkündigung des Gottes Reiches: "The Christian can accept the ideal of the Bodhisattva who refuses final entry into Nirvana until all sentient creatures can cross the threshold together." Cobb kommt aber noch nicht dazu, von der oben kurz erwähnten Auffassung her Person und Werk Jesus mit denen des Bodhisattva zu vergleichen. Mit dem Vergleich bëjahe ich die Frage, mit der Waldenfels sein Buch, Absolutes Nichts, abgeschlossen hat: "Begegnen sich in der neuen Kommunikation der Tiefe, wo in Armut, Tod und absolutem Nichts erst das wahre Selbst aufersteht, nicht doch das Lächeln des erleuchteten Buddha und das leidgeprüfte Antlitz des gekreuzigten Jesus?" Diese Bejahung gilt aber nur unter der Voraussetzung, daß man den Doppelcharakter der Person und des Werkes Jesu und des Bodhisattva ins Auge faßt. Gegen W. Johnston, Zen - ein Weg für Christen, in: Topos-Taschenbücher Bd. 56, Mainz 1977, S. 69.

7) Barth, KD I/2, Zürich 1948, S. 375.

8) A.a.O. S. 372ff.

- 9) A.a.O. S. 372ff.
- 10) A.a.O. S. 376.
- 11) A.a.O. S. 377.
- 12) Zum späteren Barth in KD VI/3, § 69 aber vgl. K. Takizawa, Religion/Religionskritik bei Karl Barth unter besonderer Berücksichtigung der gesellschaftlichen und der ökumenischen Dimension, vorgetragen bei Karl Barth-Studientagung, Leuenberg, Schweiz 9. - 12. Juli 1979. Der spätere Barth meinte nach ihm nicht mehr, daß sich der Gegensatz zwischen der wahren und der falschen Religion mit dem Unterschied zwischen dem Christentum und den anderen Religionen deckt. Vgl. dazu auch, A. Geense, Der Dialog der Religionen und das Bekenntnis der Kirche, in: KuD 26 (1980), S. 264-276. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, S.57 weist darauf hin, daß der spätere Barth ein starkes Interesse an "so etwas wie eine 'Theologie der Religionen' hatte. Dazu vgl. auch, Th. Sundermeier, Die Einzigartigkeit Christi und andere Glaubenssysteme, die Frage nach dem Dialog der Religionen, in: Christus allein - alleindas Christentum ÖR.B, Frankfurt/M 1979, S.26-35. S. 27.
- 13) Joh 14,13f.25. Vgl. F.G. Untergaßmaier, Im Namen Jesu, Der Namensbegriff im Johannesevangelium, Stuttgart/Echter/Würzburg 1973.
- 14) J.B. Lotz, Weg der Befreiung, Die Erfahrung des Ostens im Licht der ignatianischen Exerzitien, in: StZ 193 (1975) S. 579-594, S. 588.
- 15) S. Regli, Überlegungen zum Absolutheitsanspruch des Christentums, in: WiWei 40 (1977), S. 100-124, S.114f. Hier scheint Regli, zwischen Jesus als dem Christus, dem Sohn Gottes und einer geschichtlichen Existenz, Jesus dort und damals zu unterscheiden. Raquin, Evangelisation und Weltreligionen, in: Conc (D) 14 (1978), S. 235-239, möchte zwar die Heilsbedeutung der nicht-christlichen Religionen, z.B. des Buddhismus anerkennen (S.236f), aber dies, in dem Sinne, daß das Wort Gottes ohne seine Menschwerdung in anderen Religionen nur mit "weniger Intensität" heilswirksam ist, während es durch seine Menschwerdung mit "mehr Intensität" im Christentum heilswirksam ist. "Die Menschwerdung hat uns die Möglichkeit gegeben, reichlicher an den Quellen des Lebens zu schöpfen, denn in Christus sind wir auf engere Weise Kinder Gottes. In Christus ist uns das göttliche Leben in einer Intensität angeboten, die bislang noch nie erfahren wurde. Und zur gleichen Zeit, in der uns dieses Leben in Fülle gegeben ist, erleuchtet uns die Offenbarung, die Christus bringt, tiefer über das Geheimnis Gottes. So

geben uns das Kommen Christi und seine Annahme einen Zuwachs an göttlichem Leben und an Licht. ... Wenn Christus uns sagt, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, dann können wir daraus schließen, daß wir in ihm einen tieferen, direkteren, realeren Zugang zu Gott haben, als wenn wir einem Meister folgen würden, der uns nur den Weg zeigt. Genau in dieser Hinsicht gibt Christus uns ein einzigartiges Zeugnis: durch sein Verhältnis zum Vater. Auf diese Einzigartigkeit der Person und der Botschaft gründet sich der christliche Anspruch. Es war der Anspruch Christi, ehe es der Anspruch seiner Kirche war. Wir wollen damit sagen, daß das menschengewordene Wort uns in seiner Person im Christentum einen konkreteren, expliziteren und reicheren Heilsweg anbietet als den, den er jedem Menschen anbietet in den anderen Religionen. Es wäre schwierig, das Geheimnis der Menschwerdung und der Kirche anders zu interpretieren. Dieser Anspruch mag übertrieben erscheinen. Aber wenn Christus wirklich das ist, was er von sich sagt, nämlich die einzige und persönliche Offenbarung des Vaters, dann muß man die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, annehmen." (S. 237f). Da Johannes aber nicht Jesus als einem geschichtlichen Individuum, sondern Jesus als Christus, dem Sohn, Heilsexklusivität und Heilsuniversalität zuspricht, muß man mit Regli annehmen, daß das Heil Gottes den Menschen auch dort "konkret", "real", "direkt", "reichlich" gegeben ist, wo sie keinen direkten geschichtlichen Bezug zu Jesus haben. Die Menschwerdung des Wortes, bzw. das Auftreten des Menschen Jesus heißt dann nicht, daß das Wort Gottes, das vor der Inkarnation irgendwo im Himmel schwebte und nur "abstrakt", "irreal", "indirekt" heilswirksam war, seine Wirksamkeit im Menschen Jesus "konkretisiert", "realisiert" und unmittelbar gemacht hat. Sondern die Menschwerdung heißt, daß das Wort, das an sich, d.h. dem Wesen nach konkret, real und direkt wirksam war, aus dieser Gnade im Menschen Jesus so geoffenbart wurde, daß Jesus durchaus für das Wort offen war und ihm vollkommen entsprochen hat, so daß er als eine geschichtliche Basis dafür funktioniert, daß die ganze Welt, die Menschheit sich nicht gegen das Wort, den Christus, verschließt, sondern sich ihm öffnet, wie Jesus es getan hat. Dazu vgl. 1.2. der vorliegenden Arbeit.

- 16) Raquin, a.a.O. S. 236, macht darauf aufmerksam, daß der Buddhismus die Existenz eines Absoluten anerkennt, selbst wenn er den Gottesbegriff zurückweist. Er meint ferner: "Das Heil wird hier (im Buddhismus) tatsächlich grundlegend gesehen als experimentale Verwirklichung der persönlichen Identität mit diesem Absoluten. Wenn die Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Absoluten in der Verwirklichung des Heils verschwindet, so wird diese Unterscheidung doch auf dem ganzen Weg, der zur Verwirklichung dieser Identität führt, wahrgenommen." Was nun den Dögenschen Buddhismus anbelangt, habe ich aber gezeigt, daß es sich nicht nur auf dem Weg zur Bodhisattva-Werdung sondern auch in der Daseinsstruktur des Bodhisattva als solchem um eine Unterscheidung zwischen dem Absoluten, dem universalen Selbst und dem einzelnen Menschen handelt. In der Erfahrung der

Erleuchtung wird deutlich, daß der Erleuchtete, bzw. der Bodhisattva nicht unmittelbar, d.h. unterschiedslos mit dem universalen Selbst identisch ist, sondern von diesem Selbst so verschieden ist, daß er sich nur loslassen und geschehen lassen kann, was von Seiten dieses Selbst geschieht.

- 17) Geense, a.a.O. S.273, spricht in der Deutung des Barth'schen Gedankens der Religion von der Freiheit der Gnade Gottes. Takizawa, a.a.O. S. 6-9, meint, daß man noch einen Schritt weitergehend von der Freiheit des Sohnes vom und zum geschichtlich-einmaligen Menschen Jesus sprechen muß.
- 18) Joh. 14,13f.
- 19) In der Auseinandersetzung mit der östlichen Spiritualität unterscheiden H.U.v. Balthasar, Meditation als Verrat, in: GuL 50 (1977), S. 260-268.: Katholische Meditation, in: GuL 51 (1978), S. 28-38, S. 28ff.: Alle Wege führen zum Kreuz, in: IKZ 9 (1980), S. 333-342, und J. Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten, Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 43ff, S. 108ff.: Gebet und Meditation, Zur christlichen Gotteserfahrung, in: Beten in unserer Zeit (Hrsg.) J. Sauer, Freiburg/Basel/Wien 1979, S.42-64, S. 62, nicht zwischen dem irdischen Jesus und dem Sohn Gottes. Hingegen trifft Lotz, a.a.O. S. 589, in seinem Gespräch mit dem Zen-Buddhismus diese Unterscheidung. "Gegenstände sind alle Dinge und Person unserer sichtbaren Welt, zu denen Gott so sehr nicht gehört, daß er deshalb von vielen nicht erreicht und sogar geleugnet wird... Gewiß ist Christus während seines Lebens und Leidens gegenständlich vorfindbar ... Das betrifft jedoch nur seine Menschheit, in der sich seine Gottheit verbirgt und entbirgt, die als solche dem übergegenständlichen Bereich angehört ... Nun tritt Christus durch seine Auferstehung in die Verklärung ein, die Zurückziehen aus der gegenständlichen Ordnung und Eingehen in den übergegenständlichen Bereich besagt: Der Auferstandene ist nicht als Gegenstand unter den übrigen Gegenständen auffindbar ..."
- 20) K. Riesenhuber, Gebet als menschlicher Grundakt, in: Muenen Musō, Ungegenständliche Meditation (Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassale zum 80. Geburtstag) (Hrsg.) G. Stachel, S. 317-339, S. 337ff, hat scharf den wesentlichen Bezug des Gebets auf die Welt und auf das Leiden der Welt hervorgehoben.
- 21) Zur Beziehung des Gebets zum Hl. Geist, also zum dreieinigen Gott, vgl. Sudbrack, Gebet und Meditation, S.62f.
- 22) Die Verwirrungen im Vergleich des Gebets mit der Zen-Meditation beruhen meistens auf dem Übersehen dieses Doppelcharakters der Meditation. Man sieht üblicherweise nur einen Aspekt der Meditation und nimmt ihn als das Ganze der Meditation.

- 23) Raquin, Die Meditation ohne Gegenstand und ohne Gedanken oder die Rückkehr zur reinen Spontaneität der ursprünglichen Natur, in: Munen Musō, S. 64-80. S. 79.
- 24) Waldenfels, Christlicher Glaube und Zen, in: Munen Musō, S. 405-418. S. 411. Da er aber nicht zwischen dem irdischen Menschen Jesus und dem Jesus als dem Sohn unterscheidet, ist dieser Gottesbezug Jesu nicht der des irdischen Menschen Jesus sondern der des innergöttlichen Jesus.
- 25) Lotz, Die transzendente Erfahrung als Wurzel der Übergegenständlichen Meditation, in: Munen Musō, S. 340-353. S. 352.
- 26) Waldenfels, a.a.O. S. 415.
- 27) Suzuki, Über Zen-Buddhismus, S. 59. G. Stachel, Schweigen vor Gott, Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift "De visione Dei" des Nikolaus von Kues, in: Munen Musō, S. 202-217. S. 216, weist auf die ähnliche Aussage des N.v. Kues hin; "... ich weiß nicht, dich zu nennen, weil ich nicht weiß, was du bist." Und er kommentiert dazu: "Das Nicht-Kennen und Nicht-Nennen als Zeichen höchster Nähe und größter, direkter Weisheit ist ein Signum jedes Weges der Mystik (und des tiefen Denkens!), der sich seinem Ziel genahat hat."
- 28) Waldenfels, Meditation als Verrat? Nachgedanken zu einem Aufsatz von Hans Urs von Balthasar, in: Christ in der Gegenwart 29 (1977) S. 422, sieht zu Recht die Gemeinsamkeit in "der radikalen Loslösung vom falschen Ich". Auch Kohler, Zen-Buddhismus und Christentum, in: Begegnung mit dem Zen-Buddhismus, Düsseldorf 1980, S. 37-53, S. 50f, erkennt die Gemeinsamkeit zwischen den beiden Religionen in der Auffassung der "Umkehrung des üblichen Sprechens und des üblichen Denkens und Verhaltens" an, obwohl er zwischen dem Gebet und der Zen-Meditation einen später noch zu erwähnenden "Gegensatz" sieht. Kohler meint mit der "Umkehrung" denselben Sachverhalt, den Waldenfels mit der "radikalen Umkehrung" meint. "Wo nämlich die Zen-Buddhisten und die Christen von Leben und Tod sprechen, wo es also um die Entscheidungsfrage menschlicher Existenz geht, haben beide Religionen strukturell eine tiefe Gemeinsamkeit. Im Zen geht es darum, den großen Tod zu sterben mitten im biologischen Leben, um so das große Leben zu finden. Bei Jesus geht es darum, das Leben zu verlieren, um es zu gewinnen. Beidemal, im Buddhismus wie im Christentum, handelt es sich um gewaltige Umkehrungen des üblichen Verhaltens und Denkens. Die Umkehrungen ... zeigen sich wiederum bis in die Sprache hinein. Der Zen-Buddhist muß vom Großen Tod reden, wenn er vom Großen Leben sprechen will. Und Jesus muß vom Verlieren des Lebens sprechen, wenn er vom Gewinnen des Lebens sprechen will. Es handelt sich also in beiden Fällen um eine Umkehrung des üblichen Sprechens und des üblichen Denkens und Verhaltens."

- 29) Das ist sicherlich das Christliche in der christlichen Meditation bzw. im christlichen Gebet. Vgl. dazu, Sudbrack, Meditation: Theorie und Praxis, Würzburg 1971. S. 158-161, das Kapitel C. Die Herrlichkeit des Kreuzes: Johanneische Synthese.
- 30) W. Schachten, Das Verhältnis von "immanenter" und "ökonomischer" Trinität in der neueren Theologie, in: FS, 61 (1979), S. 8-27, versucht, das Verhältnis der beiden Trinitäten als eine "intentionale Identität" im Sinne von "völliger Übereinstimmung" zu verstehen.
- 31) Schachten, a.a.O. S. 26. Dies geschieht aber nach ihm, wenn man Gott in seinem heilsökonomischen Wirken mit Gott in seiner immanenten Trinität unmittelbar identifiziert.
- 32) J. Pieper, Phillisophia Negativa, Zwei Versuche über Thomas von Aquin, München 1953, S. 7.
- 33) Daß der Mensch im ewigen Sohn verwurzelt ist, heißt, daß er sich nicht von sich aus zu sich selbst und zu den anderen Dingen verhalten kann. Die Seinswurzel des Menschen ist die das Wirken ermöglichende Kraft und ist als solche die Grenze des Wirkens. Der Mensch als der Wirkende ist grundsätzlich unfähig, gegenständiglich seine Wurzel zu reflektieren. Je authentischer das Bewußtsein vom Verwurzeltssein in ewigem Sohn ist, desto mehr enthält es in sich das Bewußtsein der Grenze des eigenen Wirkens. Und, wenn das Gebet sich vertieft, dann trägt das Gebet nicht so sehr den Charakter des Dialogs als des Bei-Gott-Seins, Mit- und In-ihm-Seins. Nicht mehr die aktive Freiheit des 'Ich' betet, sondern 'es' - die Tiefe des Menschen, der er sich frei öffnen, die er aber nicht frei manipulieren kann - betet in ihm. Vgl. Riesenhuber, a.a.O. S. 335.
- 34) Vorstellbar ist der Gekreuzigte als eine Ausdrucksform des geschichtlichen Wirkens des ewigen Sohnes. Aber der ewige Sohn ist, wie oben in 33) gesagt wurde, gerade als der undurchsichtige Punkt, in dem sich das menschliche Wirken in seiner Totalität verliert, durchaus unvorstellbar. Darauf machen E. Jungclaussen, Bildhaftes und bildloses Beten bei Franz von Assisi, in: Munen Musō, S. 156-165,; W. Johnston, Auf dem Weg zur "Zweiten Nach", in: Munen Musō, S. 166-172. W. Herbst, Johannes vom Kreuz - bild- und wortloses Verweilen vor Gott, in: Munen Musō, S. 173-184.; G. Stachel, Schweigen vor Gott, Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift "De visione Dei" des Nikolaus von Kues, in: Munen Musō, S. 202-217, auf ihrer Weise aufmerksam. Gegen Sudbrack, der zu meinen scheint, daß alles verloren ginge, wenn man nicht die Gestalt des Gekreuzigten als das Gegenüber im Griff hat. Vgl. seine Rezension der Festschrift "Munen Musō", in: Th Rv, Nr. 4, 76 (1980), S. 334f.; Ders., Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis? in: IKZ 9 (1980), S. 306-315.
- 35) Läßt der Betende das Wort zurück, dann tut er dies, weil die Liebe des ewigen Sohnes und sein Walten so sehr überwältigend ist, daß die Worte fehlen, um sie zum Ausdruck zu bringen.

- 36) Das Thema des Leidens ist allen am christlich-buddhistischen Dialog Beteiligten gemeinsam. W. Kohler, a.a.O. S. 52, erinnert aber erneut an die zentrale Wichtigkeit dieses Themas.
- 37) Die Kreuzesnachfolge und die Zen-Meditation widersprechen sich also nicht. . . . Damit meine ich aber nicht, daß beide "vertauschbar" sind. Sondern ich meine im Gegenteil, daß sie voneinander verschieden sind, weil in der Kreuzesnachfolge der Bezug auf die Gestalt des Gekreuzigten im Vordergrund steht, obwohl die Nachfolge nicht ohne Bezug auf den ewigen Sohn ist. Hingegen geht es in der Zen-Meditation um den Bezug auf "gestaltlose Selbst". So ist es falsch, die Gestalt des Gekreuzigten in der Zen-Meditation hineinzunehmen, und umgekehrt im Gebet diese zu verlassen. Es handelt sich um ein Polaritätsverhältnis zwischen dem Gebet und der Zen-Meditation. So schreibt N. Brantschen, Zazen und Christusunachfolge, Überlegungen aus persönlicher Erfahrung, in: Munen Musô, S. 430-437, S. 435, zu Recht: "Ich habe denn auch nie .. den christlichen Standpunkt, also die Überzeugung von einem personalen Gott ausdrücklich etwa mit dem Wort 'Du' oder 'Herr' in die Zen-Meditation als solche hineingenommen. Auch habe ich dabei nie von einem noch so kurzen biblischen Satz leiten lassen. Mein Grundsatz war und ist: "Wenn Zazen, dann Zazen, wenn Betrachtung, dann Betrachtung." Ohne diese Polarität aber zu verleugnen, meine ich, daß im Gebet eine tiefe Dimension vorhanden ist, wo die Gestalt des Gekreuzigten völlig aus der Sicht verschwindet, und daß man sich darüber nicht zu kümmern braucht. Denn dies ist notwendig; erstens weil der ewige Sohn nicht in einer Ausdrucksform seines geschichtlichen Wirkens gefesselt bleibt, und zweitens weil der ewige Sohn gerade wegen seiner nächsten Nähe zum Menschen diesem prinzipiell unreflektierbar ist und bleibt. Hier hilft die Zen-Meditation der Christen, in diese Dimension hineinzuschauen, indem die Zen-Meditation sich nicht auf eine bestimmte Gestalt ausrichtet, wie heilig sie auch immer sein mag, sondern sich in einer Abstraktion von allen Gestalten unmittelbar mit dem "gestaltlosen Selbst" beschäftigt. Die Christen lernen vom Zen-Buddhisten, sich auf den ewigen, "weise-losen, "namenlosen" und "gestaltlosen" Sohn zu konzentrieren. So kommen sie paradoxerweise dazu, sich um so mehr der Gestalt des Gekreuzigten zuzuwenden. So schreibt Brantschen: "Wenn man Zazen nicht verwässert, sondern in aller Konsequenz übt, ermöglicht es überdies gerade in seiner Andersartigkeit und im Durchhalten dieser 'Fremdheit' eine Neuentdeckung des unterschiedend Christlichen, das wir stichwortartig mit 'personal' und 'worthaft' kennzeichnen können. Diese durch Zazen mitbedingte Neuentdeckung ließ in mir besonders während und nach den Großen Exerzitien den Wunsch aufkommen, die Menschen, die mit mir Seite an Seite Zazen üben, möchten Christus, das 'Wort' kennenlernen und Christen werden - ohne dabei die mir so teuer gewordene Übung des Zazen aufgeben zu müssen. Mein Wunsch ist nicht Utopie. Ich bin überzeugt: Es gibt 'Zen-Meditation für Christen', es gibt Zazen und Christus-

nachfolge. Dabei lohnt es sich, ... die Spannung, die im und liegt, unverkürzt durchzuhalten." Auch von Seiten der Zen-Buddhisten äußern manche Zen-Meister dieselbe Meinung. W. Jäger, Christen gehen den Zen-Weg, in: Munen Musō, S. 438-452, S. 439, vermittelt die Antwort eines Zen-Meisters, K. Yamada, auf die Frage: Meinen Sie, daß der Glaube eines Christen durch die Praxis von Zazen vertieft werden kann?: "Wenn jemand ernsthaft reines Zazen macht, wird sich sein Glaube ohne Zweifel vertiefen. Wäre das nicht der Fall, dann wäre es völlig sinnlos Christen im Zazen zu führen." Auch F. Viallet, Zen-Texte - Weg der Hoffnung für Kranke, Die Schale und der Mantel, Frankfurt/M. 1977, S. 24, vermittelt den Wunsch seines Meisters, K. Uchiyama: "Mein Meister sagt dazu, er wünsche, daß die Christen durch Zen zum wahren Christus finden mögen." Da das gestaltlose, universale Selbst nun aber, wie deutlich wurde, die dem ewigen Sohn parallelen Züge zeigt, und da sein Wahrheitsanspruch anerkennbar ist, braucht man die Zen-Meditation nicht dem christlichen Glauben "anzupassen", wie H. Dumoulin, Zen und die Bibel, in: Christ in der Gegenwart, 32 (1980), S. 238, es will: "Die Anpassung der Zen-Übung an das Christliche ist, wie es scheint, heute eine wichtige Aufgabe, da die Zen-Meditation zunehmend von Christen praktiziert wird." Es geht auch nicht um ein "Benutzen" der Zen-Meditation, wie Dumoulin es sieht: "Ein Christ, der so Zen übt, wird bestimmt aus seiner Bemühung reichen Nutzen für seine christliche Haltung ziehen." (S. 238) Es handelt sich, wie Brantschen meint, darum, die Spannung von Zazen und dem Glauben zu erhalten, so wie sie sind. Sie ist notwendig, weil sie von der Spannung zwischen dem ewigen Sohn und der Ausdrucksform seines geschichtlichen Wirkens her stammt. Aus den oben genannten Gründen kann man aber auch die Frage, Berühren sich am Ende Schweigen und Lobpreis in der gemeinsamen Präsenz - der Christ würde hinzufügen - Gottes? bejahen. Vgl. das Vorwort von Waldenfels zum Buch, Begegnung mit dem Zen-Buddhismus, S. 12. Von hier aus kann man den "Gegensatz" zwischen dem christlichen Gebet und der Zen-Meditation, wie ihn Kohler meint, relativieren. Kohler, a.a.O. S. 50, meint, den "Gegensatz" darin sehen zu können, daß "Zen ... eine bestimmte körperliche Haltung, eine Regelung des Atems (erfordert), während das christliche Gebet weder Atem-Regelung noch eine bestimmte Körperhaltung voraussetzt. Wie Kinder oder Bettler dürfen wir uns der Wirklichkeit aussetzen, die Jesus ... als Vater ansprechen kann. An wenigen 'Orten' wird vielleicht der Gegensatz zwischen der Zen-Tradition und dem Christentum so scharf wie dort, wo es um das Gebet geht." Die Christen könnten aber im Gegenteil von der Körperhaltung der Zen-Meditierenden lernen, wie ihre Körper sein müssen, wenn sie in der Kreuzesnachfolge die Bewegung des ewigen Sohnes auf der Erde zum Ausdruck bringen wollen, wie der Mensch Jesus es getan hat. Auch gegen Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, S. 121-129, Kreuzigung und Erleuchtung.

- 38) F. Buri, Encounter on the basis of the question of meaning, in: JR vol. 9 März 1976. No. 1 S. 12-25, sagt: "There (in the Far East) I would rather make use of the language of Buddhism and speak about Christ as a bodhisattva and about authentic human existence as bodhisattva existence." Waldenfels, Meditation - Ost und West, in: Theologische Meditation (Hrsg.) Küng, Bd. 37, Einsiedeln/Zürich/Köln 1975, S.85: "Aus buddhistischer Sicht müßte Jesus Christus ein großer Bodhisattva sein." Dumoulin, Gibt es Verständigungsbrücken zwischen christlicher und buddhistischer Spiritualität, in: GuL 50 (1977), S. 363: "Der wohl bekannteste lebende japanische Zen-Meister Yamada Mumon sprach bei der ersten buddhistisch-christlichen Zusammenkunft kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einer unvergeßlichen Stunde von der Verkörperung dessen, was der Bodhisattva meint, nämlich in Christus." Vgl. auch W. Gardini, Critical points of the buddhist-christian Dialogue, in: JR vol. 9 Juli 1976 No. 2, S. 33-46.

4. Literaturverzeichnis

(Abkürzungen nach "Internationalem Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete", Berlin 1974. IATG.)

a. Zur Religionstheologie

BARTH, K., KD I/2, Zürich ⁶1975.

Ders., KD VI/3, Zürich 1959.

BENZ, E.: Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1960, Nr. 5, Mainz 1961.

BÜRKLE, H.: Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1961.

COLPE, C.: Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart, in: Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 3 Göttingen 1975, S. 441-523.

DERS.: Drängt die Religionsgeschichte nach einer Summe? In: EvTh 39 (1979), S. 211-233.

ECKERT, J.: Das Evangelium für Israel und die Völker, Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament, in: Conc (D) 16 (1980), S. 330-335.

EVERS, G.: Mission Nichtchristliche Religionen Weltliche Welt, in: MWAT Bd. 32, Münster 197

FRIEDLI, R.: Fremdheit als Heimat, Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen, Freiburg/Schweiz 1974.

GEENSE, A.: Der Dialog der Religionen und das Bekenntnis der Kirche, in: KuD 26 (1980), S. 264-276

GESTRICH, C.: Der "Absolutheitsanspruch" des Christentums im Zeitalter des Dialogs, Erwägung zur theologischen Begründung der Mission in der Gegenwart, in: ZThK 77 (1980), S. 106-128.

- GOLDAMMER, K.: Zur Idee des Dialogs und des dialogischen Denkens in den interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen und Erwägungen, in: Erneuerung der Einen Kirche, Festschr. F. H. Bornkamm, Göttingen 1966, S. 127-139.
- GROSS, H., (Hrsg.) Zweites Vatikanische Konzil, Dokumente lateinisch-deutsch Bd. 7: Über die göttliche Offenbarung. Über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen. Über die Religionsfreiheit
- HEINRICHS, J.: Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Hrsg.) E. Klinger, QD Bd. 73, Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 42-64.
- JÜNGEL, E.: Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, S. 57.
- KASPER, W.: Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam? in: Wort Gottes in der Zeit (Hrsg.) H. Feld/J. Nolte, Düsseldorf 1973, S. 347-360.
- DERS.: Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi, in: ThG 17 (1974), S. 1-10.
- DERS.: Die Kirche als universales Sakrament des Heils, Überlegung zur Theologie der Mission, in: Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt (Hrsg.) A. Bsteh, Mödling 1976, S. 33-55.
- KNITTER, P.: Towards a Protestant Theology of Religions. A case study of Paul Althaus and contemporary attitudes, in: MThSt Bd. 11, Marburg 1974.
- KRÄMER, P.: Charismatische Erneuerung der Kirche, Chancen und Gefahren, Trier 1980, S. 37f.
- KÜNG, H.: Die Religionen als Anfrage an die Theologie des Kreuzes, in: EvTh 33 (1973) S. 401-431.
- DERS.: Existiert Gott? München 1978, S. 641-670.
- LOHFINK, G.: Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: Absolutheit des Christentums (Hrsg.) W. Kasper, QD Bd. 79, Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 63-82.

- MARGULL, H.J.: Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Tradition, in: EvTh 39 (1979), S. 195-211.
- MEINHOLD, P.: Die Religionen der Gegenwart, Freiburg/Basel:Wien 1978.
- DERS.: Die konkurrierenden Ansprüche der Religionen und Weltanschauungen heute als Herausforderung des Christentums, in: Jesus Christus und die Religionen (Hrsg.) A. Paus, Graz/Wien/Köln 1980, S. 49-93.
- MENSCHING, G.: Der Absolutheitsanspruch des Christentums im Vergleich mit den außerchristlichen Weltreligionen, in: US 30 (1975), S. 33-44 + 48.
- MOLTMANN, J.: Bericht über die 5. Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975, in: EvTh 36 (1976), S. 177-184.
- MUSSNER, F.: Traktat über die Juden, München 1979.
- PANIKKAR, R.: Christus, der Unbekannte im Hinduismus, Luzern/Stuttgart 1965.
- PANNENBERG, W.: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 21971, S. 252-295.
- DERS.: Religionswissenschaft als Theologie der Religion, in: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, S. 361-375.
- RAHNER, K.: Der eine Christus und die Universalität des Heils. in: Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt (Hrsg.) A. Bsteh, Mödling 1976, S. 57-85.
- RATSCHOW, C.H.: Die Religionen und das Christentum, in: Der christliche Glauben und die Religionen. Hauptvorträge des Evangelischen Theologenkongresses Wien, 26-30. September 1966, Berlin 1967, S. 88-128.
- RAQUIN, Y.: Evangelisation und Weltreligionen, in: Conc (D) 14 (1978), S. 235-239.
- REGLI, S.: Überlegungen zum Absolutheitsanspruch des Christentums, in: WiWei 40 (1977), S.100-124

- SCHÖN, U.: Determination und Freiheit im arabischen Denken heute, Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam, Göttingen 1976.
- SUNDERMEIER, T.: Die Einzigartigkeit Christi und andere Glaubenssysteme. Die Frage nach dem Dialog der Religionen, in: Christus allein - allein Christentum? (Hrsg.) K. Kremkau, ÖR.B 36 (1979), S. 26-35.
- TILLICH, P.: Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart 1956, bes. S.254ff. die religionstypologischen Betrachtungen.
- DERS.: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart 1964.
- THOMA, C.: Christliche Theologie des Judentums, in: CiW R.6, Bd.4 a/b, Aschaffenburg 1978.
- THÜSING, W.: Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: Christologie - systematisch und exegetisch, QD Bd. 55, Freiburg i.B. 1972, S. 79-305.
- DERS.: Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte. Zur Frage eines neutestamentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christentum, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Hrsg.) E. Klinger, QD Bd. 73, Freiburg 1976, S. 100-121.
- TWORUSCHKA, U.: Religionsbewertung als Problem und Aufgabe, Die Haltung Gustav Menschings zur Religionsmessung, in: ZRGG Bd. XXVII (1975), S. 122-140.
- VORGRIMLER, H.: Was ist religiöse Erfahrung? Zur Eingrenzung eines vieldeutigen Begriffs, in: EK 12 (1979), S. 629-632.
- WENZ, G.: Theologie ohne Jesus? Anmerkung zu Paul Tillich, in: KuD 26 (1980), S. 128-139.
- WIEDERKEHR, D.: Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen, in: Jesus Christus und die Religionen (Hrsg.) A. Paus, Graz/Wien/Köln 1980, S. 161-190.
- WILCKENS, U.: Glaube nach urchristlichem und frühjüdischem Verständnis, in: Was Juden und Christen voneinander denken. Kleine ökumenische Schriften 9, Freiburg/Basel/Wien 1978, S.72-96.

b. Literatur zum christlich-zenbuddhistischen Dialog

- BALTHASAR, H.U.v.: Meditation als Verrat, in: GuL 50 (1977), S. 260-268.
- DERS.: Katholische Meditation, in: GuL 51 (1978), S. 28-38
- DERS.: Alle Wege führen zum Kreuz, in: IKZ 9 (1980) S. 333-342.
- BRANTSCHEN, N.: Zazen und Christusnachfolge. Überlegungen aus persönlicher Erfahrung, in: Munen Musô. Ungegenständliche Meditation, Festschr. f. Pater Hugo M. Enomya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 430-437.
- BRUNS, J.E.: The Christian Buddhism of St. John. New Insight into the Fourth Gospel, New York 197
- BURI, F.: Encounter on the basis of the question of meaning, in: JR vol. 9, März 1976. No. 1, S. 12-25.
- COBB, J.B.: Prozesstheologie. Eine einführende Darstellung, in: Thö Bd. 17, Göttingen 1979.
- DERS.: Can a Christian be a Buddhist too? In: JR Dez. 1978, S. 1-20.
- DUMOULIN, H.: Zen und die Bibel, in: Christ in der Gegenwart, 32 (1980), S. 238.
- DERS.: Gibt es Verständigungsbrücken zwischen christlicher und buddhistischer Spiritualität in: GuL 50 (1977), S. 350-364
- GARDINI, W.: Critical points of the buddhist-christian Dialogue, in: JR vol.9, Juli 1976, No.2, S. 33-46.
- GOLLWITZER, H.: Der Brief vom 29.11.1977, unveröffentlicht.
- DERS.: Zu Helmut Dee "Vergebung von Sünden", in: EvTh 26 (1966), S. 652-662.
- GUNDERT, W.: Japanische Religionsgeschichte, Tokyo 1935.
- DERS.: BI-YÂN-LU, Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, Bd. I-III, München 1964-1973.
- DERS.: Hekiganroku dokuyaku yowa, in: Koza zen (Hrsg.) K. Nishitani, Bd. 8, Tokyo 1968.

- HEINRICHS, J.: Waldenfels, Hans, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. (Eine Rezension in Zusammenarbeit mit F.T. Gottwald), in: ThPh 52 (1977), S. 588-593.
- DERS.: "Persönliche Beziehung zu Jesus Christus", Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie, in: ThPh 54 (1979), S.50-79.
- HEINRICHS, M.: Katholische Theologie und asiatisches Denken, Mainz 1963.
- HERBSTTRITH, W.: Johannes vom Kreuz - bild- und wortloses Verweilen vor Gott, in: Munen Musō. Ungegenständliche Meditation, Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 173-184.
- JÄGER, W.: Christen gehen den Zen-Weg, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 438-452.
- JOHNSTON, W.: Auf dem Weg zur "zweiten Nacht", in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschrift f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 166-172.
- DERS.: Zen - ein Weg für Christen, in: Topos-Taschenbücher Bd. 56, Mainz 1977.
- JOSUTTIS, M.: Vorwort, in: EvTh 39 (1979), S. 181.
- JUNGCLAUSSEN, E.: Bildhaftes und bildloses Beten bei Franz von Assisi, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 156-165.
- KASPER, W.: Jesus der Christus, Mainz ⁴1975.
- KOHLER, W.: Japanische christologische Versuche, in: Das asiatische Gesicht Christi (Hrsg.) H. Bettscheider, Sankt Augustin 1976, S.49-67.
- DERS.: Mission als Ruf zur Identität. Vergleichende Hinweise zum Missionsverständnis in Zusammenarbeit mit Religionskritik und Buddhismus, in: Fides pro mundi vita, Missionstheologie heute, Festschr. f. H.W. Gensichen, (Hrsg.) Th. Sundermeier, Gütersloh 1980, S. 79-87.
- DERS.: Zen-Buddhismus und Christentum. In: Begegnung mit dem Zen-Buddhismus (Hrsg.) H. Waldenfels, Düsseldorf 1980, S. 37-53.

- KÜBLER, O.: Die Abschiedsrede Jesu und Buddhas, Ein Vergleich, in: Wort und Geist FG K. Heim, Berlin 1934, S. 387-403.
- KUHLMANN, J.: Renn-Maus und Zen-Katze, in: Christ in der Gegenwart, 19. Okt. 1980, S. 349-350.
- LOTZ, J.B.: Weg der Befreiung. Die Erfahrung des Ostens im Licht der ignatianischen Exerzitien, in: StZ 193 (1975), S. 579-594.
- DERS.: Die transzendente Erfahrung als Wurzel der übergegenständlichen Meditation, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 340-353.
- MARGULL, H.J.: Überseeisches Christentum II. Vermutungen zu einer Teritiaterranität des Christentums, in: VF 19 (1974), S. 56-103.
- MERTON, Th.: Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt, Bern/München/Wien 1975.
- NELSON, J.: (Hrsg.) Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt 1973.
- NOSSOL, A.: Der Geist als Gegenwart Jesu Christi, in: Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (Hrsg.) W. Kasper, QD Bd. 85, Freiburg/Basel/Wien 1979, S.132-154.
- PIEPER, J.: Philosophia Negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin, München 1953.
- RAQUIN, Y.: Die Meditation ohne Gegenstand und ohne Gedanken oder die Rückkehr zur reinen Spontaneität der ursprünglichen Natur, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 64-80.
- RIESENHUBER, K.: Gebet als menschlicher Grundakt, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 317-339.
- SHIMIZU, M.: Das "Selbst" im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht und die "Person" im Christentum im Licht des Neuen Testaments. Diss. Bonn 1979.
- SCHEPERS, G.: Christen in Japan, in: US 34 (1979). S. 337-341.

- SPAE, J.J.: Contents of the christian-buddhist dialogue, in: ZMR 57 (1973), S. 187-201.
- DERS.: Der Einfluß des Buddhismus in Europa und Amerika, in: Conc (D) 14 (1978), S. 412-415.
- STACHEL, G.: Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen Theologie der "De visione Dei" des Nikolaus von Kues, in: Munen musô. Ungegenständliche Meditation. Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 202-217.
- SUDBRACK, J.: Meditation: Theorie und Praxis, Würzburg 1971.
- DERS.: Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten, Freiburg/Basel/Wien 1977.
- DERS.: Gebet und Meditation. Zur christlichen Gotteserfahrung, in: Beten in unserer Zeit (Hrsg.) J. Sauer, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 42-64.
- DERS.: Munen musô, in: ThRv Nr. 4, 76 (1980), S. 334f
- DERS.: Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis? in: IKZ 9 (1980), S. 306-315.
- SUZUKI, D.T.: Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik, Berlin 1960.
- DERS.: Über Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Hrsg.) E. Fromm, Frankfurt 1972, S. 9-100.
- TAKIZAWA, K.: Über die Möglichkeit des Glaubens, in: EvTH 2 (1935), S. 376-402
- DERS.: Kâru baruto kenkyû (Karl Barth Studien), Fukuoka 1971.
- DERS.: Kirisutokyô to nippon no genjyôkyô (Das Christentum und die gegenwärtige Situation in Japan), Tokyo 1972.
- DERS.: Shyûkyô o tou (Ich frage nach der Religion), Tokyo 1976.
- DERS.: Der Brief vom 18.7.1977 an M. Barth anlässlich der Karl Barth-Tagung vom Juli 1977 auf dem Leuenberg in Schweiz. unveröffentlicht.

- TAKIZAWA, K.: Der Brief vom 3.12.1977 an H. Gollwitzer, unveröffentlicht.
- DERS.: "Rechtfertigung" im Buddhismus und im Christentum, in: EvTh 39 (1979), S. 182-195.
- DERS.: Religion/Religionskritik bei Karl Barth unter besonderer Berücksichtigung der gesellschaftlichen und der ökumenischen Dimension, vorgetragen bei Karl Barth Studien Tagung, Leuenberg, Schweiz 9.-12.Juli 1979.
- VIALLET, F.: Zen-Texte -Weg der Hoffnung für Kranke. Die Schale und der Mantel, Frankfurt/M. 1977.
- WALDENFELS, H.: Zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht, in: ZMR 53 (1969) S. 257-278.
- DERS.: Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie, in: BÖT Bd. 3, München 1969.
- DERS.: Meditation - Ost und West, in: Theologische Meditation (Hrsg.) H. Küng, Bd. 37, Einsiedeln/Zürich/Köln 1975.
- DERS.: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1976.
- DERS.: Die neuere Diskussion um die "anonymen Christen" als Beitrag zur Religionstheologie, in: ZMR 60 (1976), S. 161-180.
- DERS.: Seaching for common ways, in: JR vol. 9, No. 4, 1976, S. 36-56.
- DERS.: Meditation als Verrat? Nachgedanken zu einem Aufsatz von Hans Urs von Balthasar, in: Christ in der Gegenwart 29 (1977), S. 422.
- DERS.: Christlicher Glaube und Zen, in: Munen musô. Ungegenständliche Meditation. Festschr. f. Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle (Hrsg.) G. Stachel, Mainz 1978, S. 405-418.
- DERS.: Im Gespräch mit Buddhisten: Die Frage nach dem persönlichen Gott, in: Fides pro mundi vita, Missionstheologie heute. Festschr. f. H.W. Gensichen (Hrsg.) Th. Sundermeier, Gütersloh 1980, S. 184-196.
- DERS.: Der Dialog mit dem Zen-Buddhismus - eine Herausforderung für die europäischen Christen in: Begegnung mit dem Zen-Buddhismus (Hrsg.) H. Waldenfels, Düsseldorf 1980, S.62-85.

- YAGI, S.: (Hrsg.) Gott in Japan Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern, München 1973.
- DERS.: Bukkyô to kirisutokyô no setten, in: Kami wa dokode miidasareruka? (Wo ist Gott zu suchen?) (Hrsg.) Yagi/Takizawa, Tokyo 1978, S. 59-123.

c. Literatur zur Kreuzestheologie

- AUER, J.: Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.
- BALTHASAR, H.U.v. Das Selbstbewußtsein Jesu, in: IKZ 8 (1979), S. 30-39.
- BREIDERT, M.: Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1977
- GEYER, H.G.: Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi, in: EvTh 33 (1973), S. 384-401.
- GRILLMEIER, A.: Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: Fragen der Theologie heute (Hrsg.) J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle, Zürich/Köln 1957, S. 265-299.
- HAUBST, R.: Probleme der jüngsten Christologie, in: ThRv 52 (1956), Nr. 4/5, S. 147-162.
- DERS.: Über das Seelenleben des Kindes Jesus, in: GuL 33 (1960), S. 405-415.
- DERS.: Welches Ich spricht in Christus? in: TThZ 66 (1957), S. 1-20.
- HÜHNERMANN, P.: Information-Reflexion-Kritik. Zur Auseinandersetzung zwischen Hans Küng und dem katholischen Lehramt, in: GuL 53 (1980), S. 3-17.
- LINK, H.G.: Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie. Ein Bericht, in: EvTh 33 (1973), S. 337-345.
- DERS.: Auf dem Weg zu einer zukünftigen Kreuzestheologie. Bemerkungen zu Heribert Mühlens christologischer Programmschrift, in: EvTh 33 (1973), S. 424-431.

- KASPER, W.: Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott", in: TThQ 153 (1973), S. 8-14.
- DERS.: Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung. Replik auf Jürgen Moltmann, in: TThQ 153 (1973), S. 351-352.
- DERS.: Christologie von unten? Kritik und Neuan-satz gegenwärtiger Christologie, in: Grundfragen der Christologie heute (Hrsg.) L. Scheffczyk, QD Bd. 72, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 141-183.
- LOTZ, J.B.: Person und Freiheit, QD Bd. 83, Freiburg/Basel/Wien 1979.
- MOLTMANN, J.: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
- DERS.: Der "gekreuzigte Gott". Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, in: Conc (D) 8 (1972), S. 407-413.
- DERS.: Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, in: EvTh 33 (1973), S. 346-365.
- DERS.: Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8, 31-38. (In Zusammenarbeit mit J.B. Metz), Freiburg i.B. 1974.
- DERS.: Der Brief vom 10.1.1975 an K. Takizawa, in: Syûkyô o tou, Tokyo 1976, S. 108f.
- DERS.: Kirche in der Kraft des Geistes, München 1979.
- DERS.: Trinität und Reich Gottes, München 1980.
- MÜHLEN, H.: Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir, Münster/Westfalen 1966.
- DERS.: Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der Altkirchlichen Christologie (Referat auf der Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 4. Januar 1969), Münster/Westfalen 1969.
- DERS.: Die Antwort des christlichen Glaubens auf die Sinnfrage, in: LebZeug 1973, Heft 1/2, S. 58.

- MÜHLEN, H.: Der gegenwärtige Aufbruch der Geisteserfahrung und die Unterscheidung der Geister, in: Gegenwart des Geistes (Hrsg.) W. Kasper, QD Bd. 85, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 24-53.
- PANNENBERG, W.: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964.
- PFEIL, H.: Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes, in: MThZ 31 (1980), S. 1-23.
- SCHACHTEN, W.: Das Verhältnis von "immanenter" und "ökonomischer" Trinität in der neueren Theologie, in: FS 61 (1979), S. 8-27.
- SCHMIED, A.: Gotteslehre als trinitarische Kreuzestheologie, in: ThG 16 (1973), S. 246-251.
- SCHOONENBERG, P.: Denken über Chalkedon, in: TThQ 160 (1980), S. 294-305.
- SCHÜTZEICHEL, H.: Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes, in: TThZ 83 (1974), S. 1-16.
- SCHWAGER, R.: Der Prozeß um Gott. Zu Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott", in: Orien 37 (1973), S. 190-193.
- TAKIZAWA, K.: Der Brief vom 21.1.1975 an Moltmann, in: Shyûkyô o tou, Tokyo 1976, S. 110-122.
- DERS.: Über "die Theologie des Schmerzes Gottes" Kazoh Kitamoris, in: Shyukyô o tou, Tokyo 1976, S. 123-148.
- VERCRUYSSSE, J.E.: Der gekreuzigte Gott. Zu Jürgen Moltmanns gleichnamigem Buch, in: Gr 55 (1974), S. 369-378.
- WALLE, A.v.D.: Die Person Christi in der heutigen Theologie, in: WiWei 30 (1967), S. 44-61.
- WIEDERKEHR, D.: Neue Interpretation des Kreuzestodes Jesu, in: FZPhTh 20 (1973), S. 441-463.
- DERS.: Entwurf einer systematischen Christologie, in: MySal 3/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1970, S. 177-648.

d. Literatur zur Johannesdeutung

- BARRETT, C.K.: "The Father is greater than I" (Jo 14,28): Subordinationist Christology in the New Testament, in: Neues Testament und Kirche (Hrsg.) J. Gnllka, Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 144-159.
- BAUER, W.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1958.
- BAUMEISTER, Th.: Der Tod Jesu und die Leidensnachfolge des Jüngers nach dem Johannesevangelium und dem ersten Johannesbrief, in: WiWei 40 (1977), S. 81-99.
- BECKER, J.: Wunder und Christologie, in: NTS 16 (1969-70) S. 130-148.
- DERS.: Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium, in: ZNW 61 (1970), S. 215-246.
- BERGMEIER, R.: Glaube als Gabe nach Johannes, Stuttgart 1980.
- BLANK, J.: Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1-12, in: Neues Testament und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1974.
- BORNKAMM, G.: Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift "Jesu letzter Wille nach Johannes 17", in: Geschichte und Glaube, I. Teil, BEvTh 48, München 1968, S. 104-121.
- BROWN, R.E.: The Gospel according to John II, New York 1970.
- BÜHNER, J.A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium, Tübingen 1977.
- BULTMANN, R.: Das Evangelium des Johannes, Göttingen 17 196
- CAMPENHAUSEN, H.F.v.: Gebetserhörung in den überlieferten Jesusworten und in der Reflexion des Johannes, in: KuD 23 (1977), S. 157-171.

- CONZELMANN, H.: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1968.
- FISCHER, G.: Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f, Bern/Frankfurt a.M. 1975.
- FRANK, I.: Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, in: FThSt Bd. 90, Freiburg/Basel/Wien 1971.
- FRIELING, R.: Agape. Die göttliche Liebe im Johannes-evangelium, Stuttgart 1967.
- GRILLMEIER, A.: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg i.B. 1979, S. 23-32
- HAACKER, K.: Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie, Stuttgart 1972.
- DERS.: Jesus und die Kirche nach Johannes, in: ThZ 29 (1973), S. 179-201.
- HAENCHEN, E.: Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten, in: Die Bedeutung des Todes Jesu (Hrsg.) F. Vierung, Gütersloh 1967, S. 55-78.
- HAHN, F.: Die Hirtenrede in Joh 10, in: Theologia crucis - Signum crucis (Hrsg.) C. Andresen und G. Klein, Tübingen 1979, S. 185-200.
- DERS.: Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht, in: Einheit der Kirche QD Bd. 84, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 9-51.
- HARTMANN, G.: Die Vorlage der Osterberichte in Joh 20, in: ZNW 55 (1964), S. 197-220.
- HEGERMANN, H.: Er kam in sein Eigentum. Zur Bedeutung des Erdenwirkens Jesu im vierten Evangelium, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (Hrsg.) E. Lohse, Göttingen 1970, S. 112-131.
- HEISE, J.: Bleiben, in: HUTH Bd. 8, Tübingen 1967.
- IBUKI, Y.: Die Wahrheit im Johannesevangelium, Bonn 1972.
- KÄSEMANN, E.: Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966.

- KUHN, K.G.: Das Problem der Mission in der Urchristenheit, in: EMZ 11 (1954), S. 161-168.
- LEISTNER, R.: Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte, Diss. Frankfurt 1973.
- LUZ, U.: Theologica crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament, in: EvTh 34 (1974), S. 116-140.
- MAURER, Ch.: Der Exklusivanspruch des Christus nach dem Johannesevangelium, in: NT.S XXIV (1970), S. 143-154.
- MAUSER, U.: Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments, in: BHTh Bd. 43, Tübingen 1971.
- MERKLEIN, H.: Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: Zur Geschichte des Urchristentums QD Bd. 87, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 33-62.
- MÜLLER, U.B.: Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium, in: KuD 21 (1975), S. 49-71.
- MUSSNER, F.: Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion, in: Grundfragen der Christologie heute (Hrsg.) L. Scheffczyk, QD Bd.72, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 77-113.
- DERS.: Vom "Propheten" Jesus zum "Sohn" Jesus, in: Drei Wege zu dem einen Gott (Hrsg.) A. Falaturi/J.J. Petuchowski/W. Strolz, Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 103-116.
- NESTLE, E.: (Hrsg.) Novum Testamentum Graece, Stuttgart 25 1975
- OSTEN-SACKEN, P.v.d.: Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, in: EvTh 36 (1976), S. 154-176.
- POPKES, W.: Zum Verständnis der Mission bei Johannes, in: ZM IV (1978); S. 63-69.
- PORSCH, F.: Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, Frankfurt a.M. 1974.

- RICHTER, G.: Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19), in: BuL (1968), S. 21-36.
- DERS.: Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18,1-12), in: BuL 10 (1969), S. 26-39.
- DERS.: Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium, in: NT 13 (1971), S. 81-126.
- SCHAEFER, O.: Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Haus und von dem Weg zu ihm (Jo.14,1-7), in: ZNW 32 (1933), S. 210-217.
- SCHELKLE, K.H.: Israel und Kirche im Neuen Testament, in: Die Kirche des Anfangs (Hrsg.) R. Schnackenburg/J. Ernst/J. Wanke, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 607-614.
- SCHLIER, H.: Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung auf das Neue Testament. Exeg. Aufg. u. Vorträge II, Freiburg/Basel/Wien 1967, S. 264-271.
- SCHMITHALS, W.: Geisterfahrung als Christuserfahrung, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes (Hrsg.) C. Heitmann/H. Mühlen, Hamburg/München 1974, S. 101-117.
- SCHMOLLER, A.: Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle), Stuttgart ¹²1966
- SCHNACKENBURG, R.: Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14, in: Wort Gottes in der Zeit (Hrsg.) H. Feld/J. Nolte, Düsseldorf 1973, S. 95-110.
- DERS.: Das Johannesevangelium, in: HThK Bd. IV, Freiburg/Basel/Wien 1965-75.
- SCHNIDER, F.: Jesus der Prophet, Freiburg Schweiz 1973.
- SCHWANZ, P.: Imago Dei als christologisch-anthropologische Problem in der Geschichte der Alten Kirchen von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1979.
- SCHWEIZER, E.: Der Kirchenbegriff im Evangelium und in den Briefen des Johannes, in: Neotestamentica, Zürich 1963, S. 253-271.
- DERS.: Jesus der Zeuge Gottes. Zum Problem des Doketismus im Johannesevangelium, in: NT.S.XXIV (1970), S. 161-168.

- SEVENSTER, G.: Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel and Letters of John, in: NT. S XXIV (1970), S. 185-193.
- THÜSING, W.: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. Aschendorff, Münster Westf. 1960.
- UNTERGASSMAIR, F.G.: Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium, in: Forschung zur Bibel, Bd. 13, Stuttgart/Echter/Würzburg 1973.
- WEHR, G.: Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienst der Bibelauslegung, Olten/Freiburg i.B. 1973.
- WIKENHAUSER, A.: Das Evangelium nach Johannes, RNT 4, Regensburg ³1961
- WILKENS, W.: Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums Zollikon 1958.
- ZAHN, T.: Das Evangelium des Johannes, Leipzig ³1912.
- ZIMMERLI, W.: Verheißung und Erfüllung: in: EvTh 12 (1952/53). S. 34-59.

e. Literatur zur Dōgendeutung

Texte

- IWANAMI, Y.: (Hrsg.) Dōgen I, in: Nihon shisō taikai Bd. 12, Tokyo 1970
- DERS.: (Hrsg.) Dōgen II, in: Nihon shisō taikai Bd. 13, Tokyo 1972.

Übersetzung

- DUMOULIN, H.: Das Buch Genjōkōan. Aus dem Shōbōgenzō des Zen-Meisters Dōgen, in: MN vol. XV 3-4, 1959-60, S. 217-232.
- WADELL, N.: Shōbōgenzō Genjōkōan, in: EB Bd. V, No. 2 (1972), S. 129-140.

Sonstige Literatur:

- AKIZUKI, Ry.: Ichi zenjyo no kami shyōgen in: Kamiwa dokode miidasareruka (Hrsg.) S. Yagi/K. Takizawa, Tokyo 1977, S. 283-240.

- CONZE, E.: Der Buddhismus, Stuttgart ⁶1977.
- DÜRCKHEIM, K.G.: Der Ruf nach dem Meister, Bern/München/Wien 21975.
- DUMOULIN, H.: Zen. Geschichte und Gestalt. Bern 1959.
- DERS.: Östliche Meditation und christliche Mystik, München 1966.
- DERS.: Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung, Freiburg/Basel/Wien 1978.
- HEINEMANN, R.K.: Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahâyâna. Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bei Dôgen, Wiesbaden 1979.
- HENNE, H.: Die Religionen Japans, in: Handbuch der Religionsgeschichte (Hrsg.) P. Asmussen/J. Lässe, Bd. 3, Göttingen 1975, S. 69-134.
- HERRIGEL, E.: Der Zen-Weg, München 1958.
- HIGASHI, S.: Kirukegôru to dōgen nikoeru dōjisei no mondai in: zen no honshitsu to ningen no shinri (Hrsg.) Sh. Hisamatsu/K. Nishitani, Tokyo 1969, S. 273-355.
- KIM, H.J.: Dōgen Kigen - Mystical Realist, Arizona 1975.
- MARTINO, R. d.: Die Situation des Menschen und der Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Hrsg.) E. Fromm, Frankfurt a. M. 1972, S. 181-218.
- NAGAO, G.: On the Theory of Buddha-Body (Buddha-kāya), in: EB, vo. 6, No. 1 (1973), S. 25-53.
- NAKAMURA, S.: Shōbōgenzō yōgo jiten, Tokyo 1975.
- SCHUMANN, H.W.: Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme, Olten/Freiburg i.B. 1976.
- SUGIO, G.: Jitsuzon no tetsugaku toshitenō dōgenzen, in: Risō, Heft 1, Tokyo, 1973, S. 1-12.
- DERS.: Zengosaidan sestunashōmetsu no ronri, in: Shūgakukenyū. 20 (1978), S. 29-34.

- SUGIO, G.: Dôgen niokeru shinnyo no mondai, in: Yamaguchi-daigaku kyôei kugakubu kenkyûronso, 28 (1978), S. 15-29.
- SUZUKI, D.T.: Über Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Hrsg.) E. Fromm, Frankfurt a. M. 1972, S. 9-100.
- UCHIYAMA, K.: Jinsei ryôri no hon, Tokyo 1970.
- DERS.: Genjôkôan ikai, Tokyo 1975.
- DERS.: Jiko, Tokyo ⁹1979.
- WELTE, B.: Determination und Freiheit, Frankfurt a.M. 1969.
- YOKOI, Y.: Zen Master, An Introduction with Selected Writings, New York 1976.

5. Anhang. Übersetzung des Bandes "Genjōkōan" und Erläuterungen zu einigen wichtigen japanischen Worten.

Die Zielsetzung der Arbeit hat mir nicht erlaubt, in 2.2. die einzelnen Vorgänge der Exegese der Dōgenschen Texte zu beschreiben. Stattdessen habe ich lediglich die Ergebnisse der Textexegese dargestellt.

Aber es ist notwendig, wenigstens in Form eines Anhanges zu zeigen, wie ich den Band "Genjōkōan" gedeutet habe, von dem ich den Gesichtspunkt für die Deutung der Dōgenschen Bodhisattva-Lehre abgeleitet habe. Ich versuche nun zunächst den Text des Bandes zu übersetzen und dann den Text stichwortartig einzuteilen. Dadurch wird meine Textdeutung sichtbar. Es liegt kein eingehender Versuch der Textenteilung bis heute vor, weder von Seiten der Buddhisten noch von Seiten der Christen, die sich um den Dialog mit den Zen-Buddhisten bemühen. So hat der Versuch der Textenteilung, den ich hier vorlege, die Bedeutung eines Vorschlags.

Die Einteilung des Textes in Abschnitte und die Nummerierung in der Übersetzung stammen von mir. Ferner habe ich in 2.2. einige japanische Termini gebraucht ohne deren sprachliche Bedeutung auszuführen. Dies soll nun hier geschehen, da sie in 2.2 ein gewaltiges Gewicht haben.

A. Übersetzung.

1. 1. Im Augenblick, in dem alle Dinge mit dem Buddha-Dharma eins sind, gibt es Verirrungen und Erleuchtungen, gibt es Übungen, gibt es Leben, gibt es Tod, gibt es Buddhas, gibt es gewöhnliche Lebewesen.
2. Im Augenblick, in dem alle Dinge ausnahmslos ohne das Selbst sind, gibt es weder Täuschungen noch gibt es Erleuchtungen, gibt es weder Buddhas noch gibt es gewöhnliche Lebewesen, gibt es weder Entstehen noch gibt es Vergehen.
3. Weil der Buddha-Weg ursprünglich von Reichtum und Armut herkommt, gibt es Entstehen und Vergehen, gibt es Verirrungen und Erleuchtungen, gibt es gewöhnliche Lebewesen und Buddhas.
4. So ist es, aber trotzdem verblühen zu unserem Bedauern die Blumen. Die Unkräuter wuchern zu unserer Abneigung.
2. 1. Verirrung heißt, daß der Mensch sein Selbst zu allen Dingen trägt, um sie ühend zu erhellen. Erleuchtung heißt, daß alle Dinge von sich aus das eigene Selbst des Menschen ühend erhellen.
2. Buddha heißen diejenigen, die die Verirrungen in einer großen Erleuchtung durchschauen. Gewöhnliche Lebewesen heißen diejenigen, die in der Suche nach der Erleuchtung drastisch verirrt sind.

3. Es gibt Menschen, die die Erleuchtung immer tiefer erwerben. Es gibt Menschen, die in der Verirrung immer mehr Verirrungen sammeln.
3. 1. Wenn Buddhas wirklich Buddhas sind, dann brauchen sie sich nicht bewußt zu werden, daß sie Buddhas sind. Aber sie sind trotzdem "Bestätigung-Buddhas". Sie machen einen Fortschritt, indem sie sich als Buddha bestätigen.
2. Wenn man die Gestalten mit ganzem Leib und mit ganzer Seele sieht, oder die Klänge mit ganzem Leib und mit ganzer Seele hört, dann versteht man die Gestalten oder die Klänge innig. Man versteht sie aber nicht auf die Weise, wie die Gestalten sich in einem Spiegel widerspiegeln, oder nicht auf die Weise, wie der Mond sich im Wasser widerspiegelt. Wird eine Seite erhellt, dann bleibt die andere Seite im Dunkeln.
3. Den Buddha-Weg lernen heißt, das eigene Selbst begreifen lernen. Das eigene Selbst begreifen lernen heißt, das eigene Selbst vergessen. Das eigene Selbst vergessen heißt, von allen Dingen erhellt zu werden. Von allen Dingen erhellt zu werden heißt, Leib und Seele vom eigenen Selbst und Leib und Seele von den anderen Selbst ausfallen machen.
4. Man hinterläßt dabei keine Spuren der Erleuchtung. Man verwirklicht immer weiter die Erleuchtung ohne ihre Spuren.
4. 1. Sucht man zum ersten Mal den Dharma, dann hat man sich schon sehr weit vom Ort des Dharma entfernt.
2. Teilt der Dharma sich recht von seiner Seite dem Menschen mit, dann ist er auf der Stelle zu einem wahren Menschen geworden.

3. Wenn man bei der Schifffahrt den Blick vom Boot auf das Ufer wendet, dann meint man fälschlich, daß das Ufer vorbeigeht. Man erkennt hingegen, daß das Boot voranfährt, wenn man den Blick auf das Boot richtet.
 4. Wenn man ebenso mit verworrenem Gedanken von Leib und Seele alle Dinge verstehen und urteilen will, dann meint man fälschlich, daß seine eigene Seele und seine Eigennatur das Beständige sind.
 5. Wenn man aus ganzem Herzen handelt und zu seinem Ursprung zurückkehrt, dann erkennt man ganz klar, daß alle Dinge ohne das Selbst sind.
- 5.
1. Brennholz wird zu Asche, und sie kann nicht umkehren und wieder zu Brennholz werden.
 2. Man darf jedoch nicht meinen, daß die Asche nachher und das Brennholz vorher ist.
 3. Man muß wissen: Das Brennholz befindet sich im Stand des Dings "Brennholz".
 4. Es hat sein Vorher und sein Nachher. Obwohl es aber sein Vorher und sein Nachher hat, liegen eine Diskontinuität zwischen ihm und seinem Vorher und eine Diskontinuität zwischen ihm und seinem Nachher vor. Die Asche befindet sich im Stand des Dinges "Asche" und hat ihr Vorher und ihr Nachher.
 5. Ebenso wie Brennholz nicht mehr zu Brennholz wird, nachdem es zu Asche geworden ist, kommt der Mensch nicht mehr zum Leben zurück, nachdem er gestorben ist.

6. Aber man sagt nach dem Gebrauch des Buddha-Dharma nicht, daß das Leben in den Tod übergegangen ist. Daher sagt man, daß das Leben das Nicht-Leben ist.
 7. Der Tod wird nach der überlieferten Lehre nicht zum Leben. Deshalb sagt man, daß der Tod der Nicht-Tod ist.
 8. Das Leben ist ein Stand eines Augenblicks. Der Tod ist auch ein Stand eines Augenblicks, ebenso wie Winter und Frühling z.B. ein Stand des Augenblicks sind. Man meint nicht, daß der Winter zum Frühling wird. Man sagt auch nicht, daß der Frühling zum Sommer wird.
- 6.
1. Wenn jemand eine Erleuchtung erlangt, so ist dies, wie wenn der Mond im Wasser wohnt. Weder wird der Mond naß, noch wird das Wasser dadurch beschädigt.
 2. Obwohl der Mond ein weites, großes Licht ist, wohnt er in wenig Wasser. Der Mond und der ganze Himmel wohnen in einem Tropfen Morgentau und auch in einem Wassertropfen. Die Erleuchtung beschädigt ebenso wenig den Menschen, wie der Mond das Wasser beschädigt. Der Mensch hindert ebensowenig die Erleuchtung daran, in ihm zu wohnen, wie ein Tautropfen Himmel und Mond nicht daran hindert, in ihm zu wohnen.
 3. Die Tiefe des Wassers ist die Höhe von Mond und Himmel. Man lerne, daß die ganze Erleuchtung in der Länge und der Kürze der Zeit wohnt, indem man beobachtet, daß Himmel und Mond sich in einer großen Menge Wasser größer und in einem Tropfen Wasser kleiner spiegeln.

7. 1. Wenn jemand in Leib und Seele noch nicht vom Dharma ausgefüllt ist, dann meint er, daß er den Dharma schon genug hat.
2. Wenn der Dharma jemand in Leib und Seele erfüllt, dann fühlt er sich als völlig des Dharma bedürftig.
3. Es ist so, wie wenn man in ein Boot steigt und so weit auf das Meer hinausfährt, daß man keinen Berg mehr sieht. Schaut man dort in allen Richtungen, dann sieht das Meer nur rund aus. Man erblickt sonst keinerlei Gestalt des Meers.
4. Aber dieses weites Meer ist weder rund noch quadratisch. Es hat unendlich viel andere Tugenden. Es ist wie ein Kaiserpalast. Es ist wie eine Schmuckkette aus Edelsteinen.
5. Nur für meinen begrenzten Gesichtskreis sieht es vorläufig rund aus.
6. Das gilt auch von allen Dingen. Die profane Welt und die Welt der Mönche haben zwar sehr verschiedene Erscheinungen, aber man sieht und versteht sie nur insofern, als es für die *eigene* Sehkraft möglich ist, die man durch die Übung gewonnen hat.
7. Will man die Erscheinungen aller Dinge wahrnehmen, dann muß man wissen, daß die Dinge, z.B. Berg und Meer, nicht nur rund oder quadratisch aussehen, sondern andere, unendlich mannigfaltige Tugenden haben und daß es zahlreiche Welten gibt.
8. Das gilt nicht nur von den Dingen der Umgebung, sondern auch vom eigenen Selbst und von einem Wassertröpfchen.

8. 1. Wenn der Fisch im Wasser schwimmt, so nimmt das Wasser kein Ende, wie weit er auch schwimmen mag. Wenn der Vogel in der Himmelsluft fliegt, so nimmt die Himmelsluft kein Ende, wie hoch er auch fliegen mag. Deshalb ist es niemals geschehen, daß der Fisch und der Vogel das Wasser und die Himmelsluft verlassen haben.
2. Wenn der Fisch und der Vogel viel Wasser und Himmelsluft brauchen, dann benutzen sie gerade so viel. Brauchen sie wenig, dann gebrauchen sie gerade so wenig. Der Fisch stößt in diesem Sinne jeden Augenblick auf das Ende des Wassers, und der Vogel wendet sich an jedem Ort um.
3. Wenn der Vogel aber aus der Himmelsluft herauskäme, dann würde er sofort sterben. Wenn der Fisch aus dem Wasser spränge, dann würde er sogleich sterben. Man weiß schon, daß der Fisch das Wasser zu seinem Leben macht und daß der Vogel die Himmelsluft zu seinem Leben macht. Die Himmelsluft macht nun den Vogel zu seinem Leben und das Wasser macht den Fisch zu seinem Leben. Das Leben macht sich zum Vogel. Das Leben macht sich zum Fisch.
4. Außerdem gibt es noch den Fortschritt. Es gibt Übung und Erleuchtung. Gerade so existiert jedes Lebewesen.
9. 1. Wenn der Fisch trotzdem alles vom Wasser wissen will, um erst dann im Wasser zu schwimmen, dann wird er niemals im Wasser den Weg finden können. Wenn der Vogel trotzdem alles von der Himmelsluft wissen will, um erst dann in der Himmelsluft zu fliegen, dann wird er niemals in der Himmelsluft den Ort erlangen können.

2. Wenn der Vogel den Ort erlangt, dann ist dieses Handeln eine Manifestation der Wahrheit. Wenn der Fisch den Weg findet, dann ist dieses Handeln eine Manifestation der Wahrheit.
 3. Dieser Weg, dieser Ort ist weder groß noch klein, weder das eigene Selbst noch das Andere. Er ist weder im voraus da, noch kommt er erst jetzt zustande. Gerade deshalb ist er so, wie er ist.
- 10.
1. Was das Üben des Buddha-Wegs nun anbelangt, gilt genau dasselbe. Es geht im Üben darum, ein Ding zu begreifen, wenn man ein Ding bekommt. Es geht im Üben darum, eine Handlung zu vollziehen, wenn man eine Handlung tun muß.
 2. Hierin liegt der Ort. Hierin läuft der Weg. Man kann aber deswegen nicht ein Ding in seiner Totalität wissen, weil dieses Wissen sich mit einem Wissen des Buddha-Dharma in seiner Totalität ereignet und mit diesem eins ist.
 3. Man darf nicht meinen, daß das Erreichte notwendigerweise zu eigenem Wissensschatz wird und daß es durch eine Reflexion gewußt wird.
 4. Obwohl die Erleuchtung und das Erforschen sich schnell verwirklichen, ist das inhärente Sein nicht ohne weiteres mit dieser Verwirklichung identisch. Man kann nicht das inhärente Sein schauen.

11. 1. Als der Zen-Meister Hôtesu von Mayoku-Berge einmal den Fächer gebrauchte, kam ein Mönch zu ihm und fragte ihn: "Warum gebrauchst Du den Fächer, Meister? Die Wind-Natur ist doch beständig. Es gibt keinen Ort, wo der Wind nicht weht." Der Meister antwortete: "Du weißt zwar, daß die Wind-Natur beständig ist. Du weißt aber noch nichts von der Wahrheit, daß es keinen Ort gibt, wo der Wind nicht weht." Der Mönch fragte: "Was bedeutet denn die Wahrheit, daß es keinen Ort gibt, wo der Wind nicht weht?" Der Meister gebrauchte aber den Fächer einfach weiter. Der Mönch verbeugte sich mit allem Respekt vor ihm.
2. Hier kommen das Zeichen des Buddha-Dharma und der lebendige Weg seiner wahren Überlieferung zum Ausdruck. Derjenige, der behauptet, man brauche keinen Fächer, weil die Wind-Natur beständig ist: man könne den Wind hören, ohne den Fächer zu gebrauchen, der weiß nicht Bescheid über die Beständigkeit und über die Wind-Natur. Weil die Wind-Natur beständig ist, läßt der Wind des Buddhisten die ganze Erde als Gold erscheinen und läßt die weiten Ströme zu Dickmilch reifen.

Shôbôgenzô, Band 1, Gejôkôan. Dies wurde Mitte Herbst des ersten Jahres von der Tempuku-Ära an den Laienschüler Yô Kôshyû von Chinzei geschrieben. Im vierten Jahr von der Kenchyô-Ära aufgenommen.

B. Vorschlag einer Einteilung des Textes.

Die Nummerierung in der Einteilung entspricht der Nummerierung in der Übersetzung.

(A) Programm des Bandes, 1.1-4.

1. 1. Die Einheit aller Dinge mit dem Dharma und die Welt der Mannigfaltigkeit.
2. Die Selbstlosigkeit aller Dinge und die Negation der Mannigfaltigkeit.
3. Der Buddha-Weg und die Welt der Mannigfaltigkeit.
4. Die Grenze menschlicher Freiheit.

(B) Das Thema: Erleuchtung, 2.1 - 4.5.

2. 1. Definition der Begriffe "Verirrung" und "Erleuchtung".
2. Definition der Begriffe "Buddha" und "gewöhnliches Lebewesen".
3. Die Existenz des Menschen entweder in der Erleuchtung oder in der Verirrung.
3. 1. Das Buddha-Sein ohne das Bewußtsein vom Selbst als einem Buddha. Unaufhörliches Bestätigen des Selbst als eines Buddha.
2. Die Unmöglichkeit, bei der sinnlichen Wahrnehmung das eigene Selbst zu thematisieren.
3. Das Lernen des Buddha-Wegs: Leib und Seele des eigenen Selbst und Leib und Seele der anderen Selbst ausfallen zu machen.
4. Ein stetiges Verwirklichen der Erleuchtung, ohne die Erleuchtungserfahrung festzuhalten.
4. 1. Der Fehler des Anfängers: das Trennen des Selbst vom Ort des Dharma.
2. Die rechte Selbstmitteilung des Dharma, die die Bedingung für das Werden eines wahren Menschen bildet.
3. Die Wirklichkeitsauffassung, die durch die Zuwendung zum Selbst ermöglicht wird.

4. Die Selbsthypostasierung und eine dadurch bedingte substanzielle Auffassung der Dinge.
5. Das Finden der Wahrheit der Selbstlosigkeit aller Dinge, das durch das Zurückkehren zum Ursprung des Selbst möglich ist.

(C) Das Thema: Leben und Tod, 5.1 - 5.8.

5.
 1. Das Werden des Dinges und die Unumkehrbarkeit der Reihenfolge der Zeit.
 2. Eine Kritik an der Betrachtung des Dinges in der Korrelation zu seinem "Vorher" und zu seinem "Nachher".
 3. Das Dasein des Dinges in dem Ort, der durch den Dharma für es bestimmt ist.
 4. Die Anerkennung der Herkunft und der Zukunft des Dinges. Die Diskontinuität zwischen seiner Herkunft und seiner Zukunft.
 5. Die Unumkehrbarkeit der Reihenfolge der Zeit bezüglich des Lebens und des Todes des Menschen.
 6. Die Ablehnung des Gedankens vom Übergang des Lebens zum Tode. Die Auffassung des Lebens als des Nicht-Lebens.
 7. Die Ablehnung des Gedankens vom Übergang des Todes zum Leben. Die Auffassung des Todes als des Nicht-Todes.
 8. Der schlechthinnige Gegenwärtigkeitscharakter von Leben und Tod.

(D) Das Thema: Übung, 6.1 - 11.2.

6.
 1. Die Selbstmanifestation des Dharma in allen Dingen. Die Manifestation des Dharma durch alle Dinge.
 2. Die Ganzheit, in der sich der Dharma im endlichen Menschen manifestiert. Die gegenseitige Zusammengehörigkeit, die dem Wesen des Dharma und des Menschen gehört.
 3. Die absolute Gleichheit des Menschen, die sich in der Ganzheit des Dharma gründet.

7.
 1. Die Selbstgefälligkeit der falsch Übenden.
 2. Das Selbstverständnis des richtig Übenden als eines absolut armen Seins.
 3. Die absolute Beschränktheit der Perspektive des Menschen.
 4. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aller Dinge.
 5. Die Vorläufigkeit der Erscheinungen aller Dinge.
 6. Das Sehen und Verstehen aller Dinge, das von der Sehkraft bedingt ist, die man durch die Übung gewonnen hat.
 7. Noch einmal über die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und Tugenden aller Dinge.
 8. Die Gleichheit des eigenen Selbst mit allen Dingen hinsichtlich der Mannigfaltigkeit.
8.
 1. Das Verbunden-Sein des Lebewesens mit den Dingen in seiner Umgebung.
 2. Die Übereinstimmung vom Quantum der Bedürfnisse des Lebewesens mit dem Quantum der Dinge, die es zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gebraucht.
 3. Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis eines Lebewesens zu seiner Umgebung. Das Verhältnis des Lebewesens zum Dharma als dem Grund für sein Verhältnis zu seiner Umgebung.
 4. Der Fortschritt des Lebewesens durch die Erleuchtung und die Übung.
9.
 1. Die oben 8.2. genannte Übereinstimmung, die durch das Finden eigener zeit-räumlichen Beschränktheit verwirklicht wird, wobei die Übereinstimmung sich im Verhältnis des Lebewesens zum Dharma gründet.
 2. Die Verwirklichung der Übereinstimmung als die Manifestation der Wahrheit.
 3. Der Doppelcharakter der durch den Dharma bestimmten Übereinstimmung: Diese übersteigt die innerzeit-räumlichen Bestimmungen, aber erscheint gleichzeitig als ein zeit-räumliches Ereignis.

10.
 1. Das Üben des Buddha-Wegs. Das Üben als das Verwirklichen der durch den Dharma bestimmten Beziehungen auf die anderen Dinge.
 2. Die Unmöglichkeit, ein Ding in seiner Totalität zu wissen. Diese Unmöglichkeit hat in der absoluten Grenze ihren Grund, die der Mensch gegenüber den Dharma hat.
 3. Die Unmöglichkeit, das im Üben Erreichte zu reflektieren und es zum Besitz zu machen.
 4. Die Umkehrbarkeit der Ordnung, die zwischen dem inhärenten Sein und dem menschlichen Erforschen dieses Seins besteht.
11.
 1. Ein Gespräch des Zen-Meisters Hōtetsu mit einem Mönch. Die Einheit der Beständigkeit des Dharma mit dem Wirken des Menschen. Die Art und Weise, wie ein Erleuchteter den Dharma dem den Weg Suchenden überliefert.
 2. Ein Kommentar zum Gespräch. Die rechte Überlieferung als ein Zeichen des Dharma. Die Überlieferung des Dharma wird mit der Beständigkeit des Dharma begründet.

C. Eine kurze Erläuterung des zentralen Motives im Band.

Ich habe in 2.2.1. der vorliegenden Arbeit darauf aufmerksam gemacht, daß der Gedanke der Einheit aller Dinge mit dem Dharma das zentrale Motiv des Bandes bildet, und daß dieser Gedanke sich in der Behandlung der einzelnen Themen durchsetzt. Die Einheit aller Dinge mit dem Dharma drückt sich in den Beziehungen aller Dinge aufeinander^{aus}. Dôgen meint vor allem folgende Einheitsbeziehungen:

Im Programm.

Die Einheit der Selbstlosigkeit mit der Freiheit.

In der Darstellung der Erleuchtung.

Die Einheit von eigenem Selbst mit dem Selbst der anderen Dinge.

Die Einheit von Leib und Seele.

Die Einheit von sinnlicher Wahrnehmung und dem Verstehen.

In der Darstellung von Leben und Tod.

Die Einheit von Vergangenheit und Zukunft.

Die Einheit von Leben und Tod.

In der Darstellung der Übung.

Die Einheit von den Anfängern in der Übung mit den Virtuosen.

Die Einheit von Erkannten und Erkennenden.

Die Einheit von Lebewesen und seiner Umgebung.

Die Einheit von Bedürfnissen und ihre Befriedigung.

Die Einheit der räumlichen Verhältnisse aller Dinge mit ihren zeitlichen Entwicklungen.

Die Einheit von Meister und Schüler.

Die Einheit von Übung und Überlieferung.

Man kann aber auch im Bezug auf die Beziehungen der Themen zueinander den Einheitsgedanken feststellen. Dh.

Die Einheit der Erleuchtung mit der Lösung des Problems von Leben und Tod.

Die Einheit der Erleuchtung mit der Übung.

D. Zu den wichtigen japanischen Termini.

Genjôkôan, 現成公案	(die Manifestation der Wahrheit).
Genjô 現成	= manifest werden, sich verwirklichen.
Kôan 公案	= eine öffentliche Bekanntmachung, ein öffentlicher Aushang, das unveränderliche Prinzip, die Wahrheit. Genjôkôan heißt dann: Die Wahrheit wird manifest.
Kannôdôkô, 感應道交	(die Kommunikation).
Kan 感	= empfänglich sein bezüglich des Menschen.
Nô 応	= antworten, entgegenkommen bezüglich des Urbuddha (des universalen Selbst bzw. des einen wahren Menschen).
Dô 道	= Weg(e)
Kô 交	= sich kreuzen. Kannôdôkô heißt also wörtlich übersetzt: Der Weg des Menschen, der empfänglich ist, und der Weg des Urbuddhas, der auf die Empfänglichkeit des Menschen antwortet, kreuzen sich.

Tokuippô Tsûippô, Gûichigyô Shyuichigyô,
 得一法通一法, 遇一行修一行,

Toku	得	= bekommen, erhalten
Ippô	一法	= ein Ding
Tsû	通	= zu eigen machen
Gû	遇	= treffen, begegnen
Shyu	修	= üben
Ichigyô	一行	= eine Handlung

Tokuippô Tsûippo, Gûichigyô Shyuichigyô
 heißt dann wörtlich "übersetzt:
 Wenn man ein Ding erhält, dann macht
 man es zu eigen. Wenn man einer Hand-
 lung begegnet, dann übt man eine
 Handlung. (Vgl. 10.1. in der Über-
 setzung)

Lebenslauf

Am 13.1.1947 wurde ich, Takeshi Yasui, als der zweite Sohn des Arbeiters der staatlichen Eisenbahn Tadashi Yasui und seiner Frau Suzue, geb. Matsuura in Mori Hokkaido Japan geboren. Ich besuchte dort die Grundschule von 1953 bis 1959, danach die Mittelschule von 1959 bis 1962 und danach die Höhere Schule von 1962-1965. Ich studierte von 1965 bis 1969 an der städtischen Universität in Kitakyūshū Anglistik. Nach dem B.A. in Anglistik (1969) studierte ich von 1969 bis 1971 an der staatlichen Universität in Hiroshima Philosophie. 1971 schloß ich mit dem M.A. in Philosophie ab und besuchte von 1971 - 1974 den Doktorandenkurs der staatlichen Universität in Fukuoka im Fach Philosophie. Ohne den Kurs abgeschlossen zu haben, kam ich im August 1974 in die Bundesrepublik Deutschland, um Theologie zu studieren. Seit dem WS 1974/1975 studiere ich bis heute Evangelische Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz.

Die Religion meiner Eltern ist der Jōdo-Shin-Buddhismus. 1968 wurde ich in der japanischen ev.-lutherischen Kirche getauft. Von August 1974 bis März 1977 erhielt ich ein Stipendium vom Lutherischen Weltbund. Seit Juli 1977 bin ich Stipendiat des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte in Mainz.

Seit Dezember 1969 bin ich mit Uiko Yasui geb. Kido verheiratet. Unsere erste Tochter Yuki wurde am 18.5.1972 in Kitakyūshū geboren, unsere zweite Tochter wurde am 13.6.1976 in Mainz geboren und starb am 20.6.1979 in Frankfurt.

